ALTROVE

SOCIETÀ ITALIANA PER LO STUDIO DEGLI STATI DI COSCIENZA

10



N A U T I L U S

ALTROVE # 10





Redazione:
ALTROVE
c/o SISSC
Casella Postale
10094 Giaveno - To

ALTR

Giugno 2003

NAUTILUS
C.P. 1311
10100 TORINO

OVE#10

SOCIETÀ
ITALIANA
PER LO STUDIO
DEGLI STATI
DI COSCIENZA

N A U T I L U S

Le illustrazioni di pag. 2, 3, 151, 152 rappresentano lavori dell'artista huichol Mariano Valadez. Mariano Valadez è fratello di uno sciamano molto rispettato e conosce perfettamente la cultura del proprio popolo che rappressenta in modo particolarmente efficace. Molto conosciuto in Messico, le sue opere sono esposte in numerosi musei del suo paese, degli Stati Uniti ed europei. L' illustrazione di pag. 2-3 rappresenta Tatewari, il grande fratello del fuoco, mentre parla con i peyoteros. Nell'illustrazione di pag. 150-151 il peyote viene rappresentato come tramite tra gli sciamani e le entità che governano gli eventi atmosferici. L'arcobaleno è il simbolo della collaborazione tra gli dei e gli uomini; la pioggia e il sole (entità femminile e maschile) collaborano a beneficio di tutti.

ALTROVE (annuario della SISSC) pubblica lavori riguardanti l'antropologia, la botanica, l'etnologia, la farmacologia, la neurologia, la psicologia e la storia delle religioni con particolare attenzione al campo in cui opera la Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza, cioè agli stati di coscienza ed ai mezzi, chimici e non, in grado di modificare tali stati. Esce, al presente, annualmente e pubblica articoli, rassegne, documenti di particolare rilievo, recensioni e segnalazioni.

Avvertenze per i collaboratori.

La collaborazione è libera. Gli articoli ed i contributi per la pubblicazione devono essere presentati dattiloscritti, ben leggibili, e possibilmente corredati da ampio materiale illustrativo coerente con il contenuto del testo. È preferibile, e vivamente raccomandato, l'invio dei testi anche su floppy disk (3.5", DOS, ASCII o Word) con allegata copia su carta.
I testi vanno predisposti per la stampa nella loro stesura completa e definitiva. Possono essere scritti in una delle seguenti lingue: italiano, francese, inglese e spagnolo. Se dattiloscritti è necessario che i testi siano predisposti su una sola facciata di fogli di formato A4 (30 righe a pagina per 60 battute a riga). Le parole da stampare in *corsivo* devono essere sottolineate una volta. La prima pagina del dattiloscritto deve portare solamente: a) nome e cognome dell'autore o degli autori; b) titolo del lavoro il più possibile conciso ma sufficientemente esplicativo; c) una breve scheda informativa sull'autore/autori ed eventuali indicazioni dell'Istituto, laboratorio di ricerca o Ente presso cui il lavoro è stato eseguito; d) indirizzo per eventuali comunicazioni.
Le note al testo, da evitare per quanto possibile, vanno numerate progressivamente tra parentesi ed inserite alla fine del testo. I riferimenti bibliografici seguono le note al fondo dello scritto.
I testi verranno sottoposti per l'accettazione al giudizio del comitato scientifico che si riserva la facoltà di accettare o meno i lavori, nonché di chiedere agli autori eventuali modifiche. I lavori, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Agli autori che lo richiedono esplicitamente vengono inviate le prime bozze di stampa; non possono essere accettate eccessive modifiche al testo.

SISSC

La **Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza** è stata fondata nel dicembre 1990. Essa si propone come sede aggregativa e di diffusione delle informazioni che riguardano il vasto e multidisciplinare campo di ricerca sugli stati di coscienza, un campo le cui tematiche possono spaziare dagli stati di possessione e di trance sciamaniche alla neurofisiologia degli stati estatici, dai nuovi movimenti religiosi e filosofici "psichedelici" alla storia del rapporto umano (tradizionale e scientifico) con i vegetali e i composti psicoattivi.

Il rapporto dell'uomo con i suoi stati di coscienza - siano essi indotti da tecniche sonore, di danza, di deprivazione sensoriale, di assorbimento di sostanze psicoattive - si perde nella notte dei tempi.
Ben oltre le diffuse manifestazioni repressive da un lato e le profanazioni deculturate dall'altro, la SISSC intende, attraverso le sue attività, apportare contributi informativi, di studio e di sperimentazione per una seria e libera ricerca sugli stati di coscienza.

Dal punto di vista operativo la SISSC è impegnata in una serie di iniziative di largo respiro:
1) la formazione di gruppi di lavoro che aggreghino i membri con comuni indirizzi di studio;
2) la gestione della Redazione Scientifica della Rivista Altrove;
3) la pubblicazione di un Bollettino interno, il Bollettino SISSC, che costituisce un modesto ma efficace strumento di circolazione di idee, proposte, opinioni, informazioni in genere;
4) in collaborazione con Case Editrici attente alle tematiche portate avanti dalla SISSC, la realizzazione di due pubblicazioni annue, una delle quali sotto forma di monografia tesa al recupero di materiali storici relativi ai "classici" del pensiero enteogenico;
5) l'organizzazione o la partecipazione a stage, manifestazioni, seminari e analoghe iniziative.

Possono associarsi alla **SISSC** persone singole o gruppi e associazioni, purché interessati agli scopi della Società. Le domande di iscrizione, accompagnate da un sintetico curriculum vitae, vanno inoltrate a:

Casella Postale - 10094 Giaveno (TO)

L'accettazione delle domande, dopo ratifica del Consiglio Direttivo, sarà comunicata ai Richiedenti a stretto giro di posta. I nuovi Associati potranno allora versare la quota annua.
*La quota associativa per il 2003 di Euro **25** per i Soci Ordinari (la quota dà diritto ad accedere agli strumenti informativi approntati dalla Società, a ricevere gratuitamente il Bollettino d'inforrmazione SISSC, a partecipare gratuitamente a tutte le manifestazioni organizzate dalla SISSC) e di Euro **50** per i Soci Sostenitori (oltre ai diritti di cui sopra i Soci Sostenitori riceveranno gratuitamente tutto il materiale prodotto dalla SISSC: ALTROVE e le due pubblicazioni annue).*
Il versamento delle quote associative deve essere effettuato sul

conto corrente postale n° 40237109 intestato a:
SISSC, Stradale Baudenasca 17, 10054 Pinerolo (TO)

Tutta la normale corrispondenza (richieste di informazioni, domande di ammissione, comunicazioni varie) va indirizzata ESCLUSIVAMENTE alla Casella Postale di cui sopra.
L'indirizzo di posta elettronica della SISSC è il seguente: **sissc@ecn.org**. Sito internet della Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza **www.ecn.org/sissc.**

GLI INDICI DEI DIECI ANNI DI ALTROVE

ALTROVE #1

ALTROVE # 2

ALTROVE # 3

ALTROVE # 4

ALTROVE # 5

ALTROVE # 6

ALTROVE # 7

ALTROVE # 8

ALTROVE # 9

INDICE # 10

L'USO TERAPEUTICO DELLE PIANTE TRA CREDENZE, SUPERSTIZIONI E RITI RELIGIOSI

Anna Lisa CANTELMI
Fitoterapista,
Sulmona
(AQ)



"*Poiché si può fare senza medico, non già del medicamento. Il quale, intendiamoci, non è la cosa che guarisce. È quella che – fatta ragione dei tempi e della moda – viene per il momento ritenuta atta a guarire...*"
Virgilio

Quindi è ponendo attenzione a quei fattori che Virgilio chiama tempi, moda e momento, nel senso di "presente", e che noi definiamo nella contestualizzazione storica, culturale e religiosa, che si evidenziano il concetto di malattia e di cura, nonché quello di medicina.
Appare in questo modo che, nelle società cosiddette tradizionali, la medicina è il riflesso del "proprio pensiero", comprendendo in questo termine la metafisica, i principi, le visioni cosmogoniche e cosmologiche, i riti e le iniziazioni, nonché il simbolismo ed i miti. Tutto questo costituisce la "tradizione", intesa come ciò che veniva trasmesso dall'origine dei tempi, o almeno dell'uomo, così come esprime la derivazione etimologica della parola (da "*trado*" cioè "conseguire, trasmettere"). Ed è con questa accezione che faremo riferimento alla nozione di tradizione, quindi: società tradizionale, uomo tradizionale e medicina tradizionale. In una civiltà tradizionale l'uomo ha una origine divina e trascendentale; l'uomo chiamato "tradizionale" è visto in maniera globale, non vi sono barriere tra il sacro ed il profano. Per queste popolazioni a dire il vero non vi è il profano, tutto è sacro e l'essere o l'oggetto si mutano in "ierofania", in manifestazione del sacro e del divino, inteso come manifestazione degli aspetti della realtà originaria, ciò che dà vita. Solo nel mondo moderno si è creata la separazione tra il sacro ed il profano. Alcune forme di manifestazione del sacro creano nell'uomo moderno un certo disagio in quanto gli è difficile accettare che il sacro

possa manifestarsi per esempio nelle pietre o negli alberi, che non vengono adorati in quanto tali, ma per il fatto di costituire delle ierofanie, “mostrano” cioè qualcosa che non è più albero, né pianta, ma il sacro. Con questa semplice nozione entriamo nel mondo della metafisica, ciò che si colloca al di là della fisica, nel senso della natura, sostanza delle cose, che è dislocato nel campo dell’infinito, dell’illimitato, della possibilità universale, oltre il materiale, l’immateriale, l’uomo ed il divino. In altri termini l’origine, i principi universali. Occorrono così mezzi di trasmissione e di realizzazione per la metafisica atti a far comprendere all’insieme dell’umanità l’origine e la natura delle cose. Tali mezzi si rivelano nei simboli e nei miti per la trasmissione, e nei riti e le iniziazioni per la realizzazione.
Col simbolismo si esprime l’unione tra il manifesto ed il non manifesto con il mondo dei principi. È un supporto che consente all’uomo di cogliere i diversi stati dell’essere per ascendere verso il principio, prescindendo dalla ragione. Il simbolo è quindi una sorta di equivalenza che, partendo da oggetti percettibili, consente una presa di coscienza per livelli superiori, non percettibili abitualmente.



12



Sambucus nigra

LE PIANTE SIMBOLICHE

Una pianta che rispecchia in pieno questa analogia, se pur solo nella visione cristiana, è la Passiflora, simbolo della "Passione di Cristo". Questa pianta fu portata da un padre agostiniano nel 1610 dal Messico, dove veniva chiamata "granadilla". Il sacerdote la mostrò subito ad un confratello, padre Giacomo Bosio, che ne fu talmente meravigliato da scrivere il "Trattato sulla Crocifissione di Nostro Signore" con la prima e dettagliata descrizione del fiore. I filamenti disposti a raggiera ricordano la corona di spine, lo stilo al centro la colonna della flagellazione, gli stigmi i chiodi, lo stame, la spugna imbevuta di aceto o il martello, le 5 macchie rosse sulla corolla, le 5 piaghe. Quindi concentra in sé tutti gli strumenti della Passione. La Passiflora rappresenta l'oggetto percettibile, il simbolo attraverso il quale si esprime un concetto di religiosità in questo caso cristiana. Un altro livello di simbolismo è rappresentato dalla Rosa, che sicuramente esprime un legame con l'amore, ma che partendo da contesti culturali diversi, esprime significati altrettanto differenti. Fiore mariano per eccellenza, nella religiosità cristiana cambia attributo rispettivamente al colore. Per cui le rose gialle erano le rose dei Re Magi che avevano portato l'oro al bambin Gesù; le bianche erano le rose della Santa Vergine; le rosate quelle del Bambin Gesù; infine le rose rosse, evocando il sangue del figlio di Dio, erano emblema della Passione di Cristo. Mentre per i cristiani questo fiore dal colore bianco era il simbolo della Vergine Maria, per i Greci rappresentava Afrodite. Secondo il mito questa Grande Madre nacque dalla schiuma provocata dai genitali di Urano che, recisi da Crono, furono buttati in mare. La dea emerse cavalcando una conchiglia e contemporaneamente spuntò anche un ceppo spinoso, sul quale gli dei stillando nettare fecero fiorire rose bianche. Questi fiori cambiarono subito di colore quando un giorno Afrodite correndo in aiuto ad Adone, che era stato ferito da un cinghiale, si punse un piede e macchiò di sangue la pianta, che diventò rossa.



Nella Santeria cubana, le rose e soprattutto l'essenza di rose, sono legate a Chango, Dio del fulmine, del tuono, del ballo, della musica e della bellezza virile, che poi fu sincretizzato con Santa Barbara.

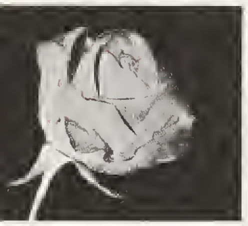
ESEMPI DI SIMBOLISMO SULLE PARTI DEL CORPO UMANO

Un settore privilegiato del simbolismo sembra essere anche il corpo umano. Nei testi tradizionali infatti, varie parti del corpo vengono usate come simboli, possiamo citare a riguardo due esempi che risultano abbastanza esplicativi:

- la zona dei reni, o dei lombi, corrisponde alla "porta degli uomini" cioè al passaggio dallo stato infantile all'età adulta. Se detto passaggio avviene in modo errato si potranno manifestare lombalgie più o meno tenaci;
- i calcagni sono, in alcune tradizioni, il punto di partenza della creazione dell'uomo. Esiste una malattia di decalcificazione del *calcanèum* che non si produce se non durante l'adolescenza, cioè nel momento in cui le forze impiegate per la creazione dell'individuo devono mutare direzione.

IL MITO E LE PIANTE

Abbastanza affine al simbolo, il mito si differenzia da quest'ultimo per l'utilizzo di una storia o di un racconto per trasmettere la visione della "realtà superiore". Un mezzo più ampio e descrittivo, non più definito, circoscritto, grafico, ma che conserva come punto di unione con il simbolismo il senso dell'efficacia in relazione a colui che lo riceve. Il mito descrive le varie e a volte drammatiche irruzioni del sacro nel mondo. E queste irruzioni "fondano" realmente il mondo e rivelano la nascita di una realtà, che sia totale come il cosmo o solo un frammento di essa, un'isola, una specie vegetale. Un esempio di mito legato ad una pianta potrebbe essere quello dell'origine dell'Alloro, strettamente legato nella tradizione occidentale al Dio del Sole, Apollo, connesso con la medicina, la musica, la poesia e l'ispirazione profetica. Quest'ultimo si era perdutamente innamorato di Dafne, ninfa selvatica, legata ai boschi, alla selva, che sfuggiva correndo, angosciata, le offerte del Dio. Esausta dopo tanto scappare dalle grinfie di Apollo, Dafne chiese a suo padre Penèo, dio fluviale, di farle cambiare aspetto. Egli acconsentì a trasformarla nella pianta di Alloro. A poco a poco, la sua pelle si mutò in scorza sottile, la chioma in fronde, le braccia in rami, i piedi in pigre radici ed il volto nella cima di un Lauro. Apollo subito abbracciò l'albero e sentì che il cuore della ninfa ancora batteva sotto la corteccia e cingendo con più forza i rami dichiarò che se quella non poteva essere la sua sposa, sarebbe stata sicuramente la sua pianta. Così l'Alloro divenne il simbolo della profezia, del vaticinio, della poesia, delle arti e delle imprese eroiche. Il tempio principale del culto e l'oracolo di Apollo erano a Delfi, dove la Pizia masticava foglie di Alloro per favorire la trance e fare vaticini. Secondo alcuni le foglie di questa pianta potevano pensare ed avevano la capacità di conoscere i più riposti pensieri, per tale motivo se ne cingevano il capo le Sibille e gli antichi indovini.



14

Altro mito cosmogonico di questo albero solare è quello che si riscontra





Laurus nobilis; a destra: Valeriana officinalis.

tra i Guaranì delle foreste del Paraguay, che la considerano come una delle immagini dell'albero cosmico, dell'asse del mondo, le cui ceneri miste a miele purificano. È l'albero del protosciamano, dell'eroe solare. Con il suo legno si costruisce l'urna dove viene deposto lo scheletro dei bambini morti da cui si ottengono responsi divinatori. È detto anche "verga del creatore", tramite dell'acqua della vita.

IL RITO E LA GUARIGIONE

Il primo mezzo di realizzazione per i concetti metafisici è costituito dal rito, che, inutile precisarlo, non è semplicemente una "cerimonia" e non si basa sempre sulla stessa intenzionalità. Per esempio, in una società tradizionale, il rito risponderà alla volontà di reintegrare l'uomo nel divino, perseguendo questo scopo attraverso l'uso cosciente e orientato dell'energia spirituale veicolata dai simboli e dai miti. Tralasciando i riti esoterici, riservati ad una *élite* e che richiedono una iniziazione (secondo mezzo di realizzazione), ci occuperemo di quelli sociali, liturgici ed in particolare di guarigione.



L'IMPORTANZA DELLA VISIONE DEL MONDO

Con questi concetti metafisici fondamentalmente ci orientiamo verso la ricerca immediata dei principi universali, mentre per quanto riguarda l'ordine sensibile, ci troviamo al cospetto delle cosmogonie e delle cosmologie. Il termine *cosmos* in greco ha il significato di "ordine". La genesi di questo ordine si definisce cosmogonia, mentre l'organizzazione e la struttura stessa del mondo, cosmologia. L'oggetto delle cosmogonie tradizionali è il passaggio dal caos all'ordine, quello che nell'ottica cristiana viene definito "creazione", per cui il processo completo, che partendo dal principio supremo e passando attraverso il caos e l'ordine successivo, porta al principio. Deduciamo che la manifestazione del mondo suppone una rottura dell'"Unità Principale", che determina in primo luogo una dualità. Ed è quest'ultima che tutte le tradizioni considerano quando parlano di Cielo e Terra. In secondo luogo, le cosmologie pongono l'accento sull'aspetto ternario della creazione: Cielo-Uomo-Terra. Ne consegue un aspetto quaternario di 4 elementi: Aria-Acqua-Terra-Fuoco, che andranno a rappresentare i costituenti base della natura del mondo.

Se consideriamo le cosmologie come una applicazione dei principi universali, ne ritroviamo risonanze a vari livelli, in maniera specifica in medicina.
Non è un caso che nel mito cosmogonico, in linea generale, l'albero è l'immagine dell'unione tra Cielo e Terra. Probabilmente non è neanche un caso che per molte popolazioni l'uomo nasca da un vegetale. L'albero della vita è un motivo ricorrente, seppur con varianti diverse. Per esempio, nella visione mitica cosmogonica degli indù, è una pianta di Loto a spuntare dall'ombelico di Visnù e i petali del fiore di quel Loto si trasformano in uomini. Oppure, nel mito degli zingari, il diavolo sceglie come

dimora l'albero che si trova al centro del mondo, ma punito da Dio, sprofonda sotto la terra e in questo modo dall'albero cadono molte foglie e ognuna di esse genera un uomo.
A seconda che la medicina passi o meno attraverso una cosmologia, se ne avranno di due tipi:
- una diretta, immediata, che provoca guarigione attraverso il cambiamento di intenzione, parliamo della medicina di Cristo o di Asclepio;
- una che opera in rapporto alla conoscenza del mondo e delle sue relazioni con l'uomo, grazie alle corrispondenze tra i vari regni della natura.
Per cui la terna Cielo-Uomo-Terra rapportata all'essere umano diventa: Testa-Torace-Addome e l'uomo si manifesterà come "microcosmo" nel "macrocosmo", cioè composto dagli stessi elementi del mondo che lo circonda e a cui appartiene.
La medicina è stata considerata inizialmente come l'arte destinata a riportare gli esseri alle condizioni proprie alla loro realizzazione, per cui è nell'equilibrio degli elementi costitutivi l'uomo che si ha la salute, la predominanza o meno di uno o più elementi, quello che i greci definivano "discrasia", cioè il disequilibrio, costituisce la malattia. La proporzione corretta di questi elementi rispetto all'uomo in un certo qual modo equivale a mantenere anche un equilibrio tra lui ed il macrocosmo. Per questo motivo in un primo tempo la medicina fu una scienza sacra con funzione sacerdotale. Il malessere fisico rappresentava un ostacolo per un cammino spirituale, per il rapporto uomo-universo, per cui una delle funzioni della classe sacerdotale era quella di eliminare questo impedimento risanando il corpo.



È nel rapporto Cielo-Terra, quindi nella centralità dell'uomo rispetto a questo, che si colloca la base della medicina tradizionale, alla cui origine c'è una trasformazione profonda del soggetto, una vera e propria conversione d'intendimento: la guarigione del corpo è in pratica la conseguenza della guarigione dell'anima, ottenuta attraverso una purificazione, una catarsi più o meno lunga. Il malato guarisce perché ricomincia la sua vita con un complesso di energie intatte. Le guarigioni mirano alla rigenerazione dell'essere umano attraverso una riattualizzazione delle cosmogonie. Il rituale di guarigione consiste essenzialmente nella solenne recitazione del mito della creazione del mondo, seguito dai miti dell'origine della malattia e la comparsa del primo "guaritore" che porta agli uomini i primi medicamenti. Quindi il mito cosmogonico incorpora automaticamente il mito dell'origine dei rimedi. Tutto questo è appannaggio di diverse figure, quali il sacerdote, lo sciamano, il guaritore, che si serviranno dei mezzi di trasmissione e di realizzazione già citati: simboli, miti e riti colorati da credenze, superstizione e religione.

IL CONCETTO DI MALATTIA E QUELLO DI CURA

Spiriti, forze ostili, potenze esterne e divinità rappresentano sovente l'aggressione soprannaturale che determina, nella cultura tradizionale, la malattia. Ci si affiderà dunque alle potenze immediate e miracolistiche di un santo taumaturgo, di oggetti sacri, di riti, di scongiuri, formule e piante. L'idea che l'aggressione di forze esterne o che un corpo estraneo

penetrando nell'uomo provochino crisi, disordine, squilibrio, determinando la malattia, è molto diffusa nell'ambito delle società tradizionali. Di conseguenza, la terapia è finalizzata all'espulsione di queste energie o oggetti avversi, mediante l'uso di strumenti magico-sacrali carichi di forza uguale e contraria (amuleti, reliquie, immagini e cose sacre), di invocazioni, formule, erbe medicinali. Insomma un insieme di pratiche terapeutiche atte ad ordinare al male di abbandonare il corpo del paziente. Una variante della nozione di malattia è quella per cui essa è il risultato di un maleficio, di una fattura, di un malocchio, del furto dell'anima ad opera di esseri umani (stregoni, fattucchiere...) o soprannaturali. Altra causa dei malori è considerata la violazione di una norma morale, etica o religiosa, nonché di una regola di comportamento rituale. Così il male inviato dalle divinità ha una funzione punitiva ed un valore espiatorio. Un esempio di malattia considerata punizione divina o meglio ancora possessione da parte del demonio è l'epilessia o Male di San Donato. La credenza più diffusa è quella che mette in rapporto il male con la nascita nella notte di Natale, sicchè chi nasce il 25 dicembre è destinato a divenire strega o stregone, lupo mannaro o epilettico. In passato era convinzione comune che una donna che avesse mangiato prezzemolo durante la gravidanza, con il suo latte potesse causare al bambino l'epilessia. L'attacco epilettico è favorito dall'influsso delle fasi lunari, chiamato anche "mal di Luna", è stato sempre considerato un male sacro rivestito da un alone di paura, pregiudizi e impotenza medica nei confronti della cura. Tutto ciò portava ad una esorcizzazione attraverso il ricorso a rituali magico-religiosi. Sotto questo aspetto di "malattia culturale" potremmo considerare per esempio la festa celebrata in occasione di San Donato, il 6-7 Agosto, in un paese vicino Lecce, dove migliaia di devoti si recano in pellegrinaggio nella cappella che custodisce l'icona del Santo. I malati giunti alla soglia della chiesa vengono colpiti da violente crisi convulsive che, come nel tarantismo, si manifestano inizialmente con una improvvisa caduta al suolo e un grido acutissimo. Non si può dichiarare con certezza che si tratti di reali casi di epilessia, tuttavia a noi interessa sottolineare come queste crisi, probabilmente di isterismo convulsivo, che comunque palesano conflitti irrisolti, pulsioni rimosse, malesseri emotivi legati alla vita quotidiana, assumano come modello culturale l'attacco epilettico, il male di San Donato. I malati fanno ingresso nella cappella a volte strisciando sul dorso a carponi e rialzatisi, dopo una repentina caduta al suolo, giacciono immobili in posizione supina per qualche minuto. Subito dopo sono colti dalle crisi convulsive, che alternano movimenti parossistici ed incontrollati con comportamenti dettati dalla tradizione, come quello di percorrere il tratto fino all'altare strisciando a terra e puntando i talloni sul pavimento. Dopo la crisi partecipano alla processione e alle successive sequenze rituali della festa che costituisce una forma di pellegrinaggio devozionale non volto ad ottenere una guarigione immediata. Dato che è il Santo che invia la malattia e provoca la crisi, per punire la persona di una colpa o di una offesa nei suoi confronti, solo lui può decidere quando concedere la grazia della liberazione dalla malattia. La sofferenza del malato rappresenta la forma di espiazione che porterà alla guarigione solo dopo aver assolto a tutti gli obblighi rituali. Il male della luna è così conside-



rato una malattia etnica, che de-negativizza l'accaduto, considerandolo come un fenomeno recuperabile attraverso il rito. In passato il male sacro si riteneva fosse dovuto alle occlusioni dei ventricoli del cervello, con la conseguente perdita della sensibilità, della conoscenza e con movimenti convulsi dei muscoli, causati da mancanza di calore e da abbondanza di umore. Si utilizzavano decotti di fico, ruta, melissa, tiglio, viola purpurea, ma più semplicemente mazzi di chiavi da tenere in mano, scottature con ferri roventi per "purgare" il sangue, collane di valeriana e foglie di alloro da tenere sotto le ascelle. Ci sono comunque rituali sicuramente meno elaborati e più alla portata del giorno: ad esempio, in Calabria, la cura per la congiuntivite prevede l'uso del finocchio, semplicemente passato sull'occhio da una fattucchiera per tre volte recitando una preghiera a Santa Lucia, protettrice della vista. Tale rituale poteva essere modificato con l'utilizzo di un ago usato allo stesso modo del finocchio, ma per curare gli orzaioli.
Continuiamo con altri esempi:

MAL DI STOMACO
Vicino a Roma si usava per i dolori acuti allo stomaco un decotto di foglie di ortica, poiché la peluria delle foglie stesse "grattava" via l'ulcera e lo stomaco guariva.



MAL DI GOLA
Nei pressi di Pordenone, poiché si credeva che il mal di gola fosse legato al fatto di aver mangiato troppo, si somministrava una cura con olio di ricino, che notoriamente è un lassativo.

IMPOTENZA
Per l'impotenza in Ciociaria si usava frizionare i genitali con l'olio di sambuco ed un impiastro di "formiche volanti".

ITTERIZIA
Nel Veneto, contro l'itterizia i contadini usavano bere un decotto di zafferano. Qui ritroviamo il concetto di "DOTTRINA DELLA SIGNATURA" (vedi Altrove n. 9, "Herbaria e le piante per volare").
In Abruzzo, invece, per curare questo male usavano pestare in un mortaio delle foglie di matricaria, a cui aggiungevano dell'aceto e quando il paziente la sera andava a letto iniziavano la cura: spalmavano per una settimana sulle palme delle mani, sul petto e sulle tempie il miscuglio. Dopo il settimo giorno il malato perdeva il colore giallo e tornava normale.

ERNIA
Interessante anche il culto arboreo per la cura dell'ernia. Si creava un arco arboreo sezionando un ramo o un tronco di quercia nel senso della lunghezza e tra questo si faceva passare l'ernioso, mentre due compari tenevano l'estremità dell'albero e recitavano un rosario.
Successivamente il tronco veniva chiuso e la sorte di colui che era stato sottoposto al rito risultava legata a quella del vegetale. Per cui se l'albe-

Pagina destra:
Ricinus

ro o il ramo cicatrizzava, rigermogliava, la guarigione dell'ernia era assicurata. Le ragioni di questo culto di guarigione erano diverse. Si pensava che essendo l'ernia una rottura, bisognasse passare attraverso un'altra rottura per risanarla. Comunque ricordiamo che presso i Romani l'ernia era considerata una "ramificazione" dell'intestino.

FORUNCOLOSI

Le persone affette da foruncolosi dovevano tenere una manciata di verbena, avvolta in un panno, in una mano e, avvistando una stella cadente dovevano fregare il panno sui foruncoli. Con questo procedimento si sperava che le imperfezioni sparissero.



BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

CANTELMI, TAMMARO, CERCONE *Le essenze naturali. Medicina, rimedi ed incantesimi*. Amaltea ed., 2000

L. RANGONI, M. CENTINI *La medicina popolare*. Xenia, 2001

G. ANDRES *La medicina tradizionale*. ed. Mediterranee, 1997



C. BRELET RUEFF *Le arti mediche sacre dall'antichità a oggi.* Sperling e Kupfer, 2000

A. M. SOBRERO *Il mito.* Minerva italica

M. ELIADE *Il sacro ed il profano.* Bollati Boringhieri, 1999

A. CATTABIANI *Florario.* Mondadori, 1996

Regimen sanitatis flos medicinae scholae salerni. Ugo Mursia editore

M. I. MACISTI: *Miti e magie delle erbe.* Newton Compton editori, 1993

A. RIVERA: *Il mago, il Santo, la morte, la festa.* ed.· Dedalo, 1988

D. TORRE: *Medicina popolare e civiltà contadina.* Gangeri editore

G. PANSA: *Miti leggende e superstizioni dell'Abruzzo.* Arnoldo Forni editore.



AFFEZIONI RESPIRATORIE

L'uso dell'angelica per le vie respiratorie è legata al concetto della segnatura, per cui avendo questa pianta il gambo cavo, vi potevano passare aria ed acqua come per le vie respiratorie, e per questo era ritenuta efficace per i mali del sistema respiratorio.

FEBBRE

Contro le febbri causate da spavento o da stress, si adoperava un bicchiere unto con dell'aglio fresco, posto sopra l'ombelico per circa mezz'ora tre a quattro volte al dì.

Tanti sono gli esempi che si potrebbero citare per quanto riguarda la medicina tradizionale, ma per chiudere il cerchio terminando il discorso, riporto di nuovo la citazione di Virgilio, per cui: "Poiché si può fare senza medico, non già del medicamento. Il quale intendiamoci, non è la cosa che guarisce, è quella che – fatta ragione dei tempi e della moda – viene per il momento ritenuta atta a guarire". Partendo da questa considerazione, per altro non conclusiva, risulta ovvio che la mia presa di posizione è relativa ad un concetto di medicina e di cura molto ampio. Qualcosa che oscilla tra la memoria ed il vissuto di un popolo e che sempre meno trova spazio in una cultura cosiddetta "occidentale". Mi chiedo dove sia possibile collocare la guarigione con le piante, la ritualità, il mito ed i simbolismi, che comunque fanno parte di un retaggio ancora presente, se pur limitato ad alcuni contesti e figure particolari. Guaritori di campagna, conciaossa, fattucchiere ed erboristi "tradizionali" costituiscono l'ultimo baluardo di una conoscenza che si va purtroppo perdendo nel tempo.

FORMULE E STRUMENTI DEL LABORATORIO DIONISIACO IN DIVERSE CULTURE. Figure della trance balinese e oltre

Salvatore
INGLESE
Psichiatra,
Catanzaro





LA CULTURA, LA CACCIA E IL LABORATORIO

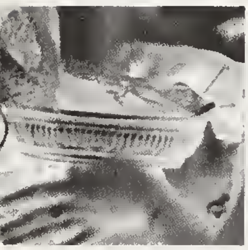
Il termine "cultura", nel momento stesso in cui rinvia a un'etimologia operosa e fruttifera del lavoro umano associato (dal latino *colere*: coltivare), riesce a mascherare la *violenza* di tutte le operazioni di domesticazione del mondo-ambiente che ne costituiscono l'ineludibile ragione ontologica. Sarebbe invece preferibile riconoscere immediatamente, in ogni processo di civilizzazione, il momento drammatico della *battuta di caccia* in cui la violenza umana originaria, per quanto orientata a imporre una forma ordinata alle proprie condizioni di vita, spalma il proprio corpo sociale con il sangue delle prede e delle vittime attinte da quella particolare forma di aggressività socializzata che infiltra ogni atto di vera fondazione culturale.

La logica elementare dei cosiddetti *stati alterati di coscienza* delinea una scoperta antropologica fondamentale altrettanto importante quanto quella del fuoco. Essa è infatti subordinata ai più ampi e articolati *processi di umanizzazione* – imposizione di una soggettività umana, per quanto parziale, sul mondo della natura – rappresentando un'autentica conquista e costituendo un prodotto specifico nonché ubiquitario del processo culturale (Inglese S., 1999a). Tale logica approda all'invenzio-

In questa e nelle altre illustrazioni dell'articolo: momenti di riti di transe a Bali.

ne di un vero e proprio *laboratorio tecnico* i cui primi prodotti fuoriescono dalla centrale dionisiaca costruita sulla linea di confine tra il mondo continentale eurasiatico e quello insulare mediterraneo (Detienne M., 2000; Dodds E.R., 2000).
In questa sede, però, non si vuole proporre, come già fatto in altre occasioni, una regressione analitica verso le pieghe segrete del *mondo delle origini,* ma intendiamo avvalerci di alcune testimonianze, anche direttamente personali, sull'esistenza di questi stadi matriciali nel cuore stesso della contemporaneità moderna. Anticipiamo intanto una constatazione: in alcune condizioni di esperienza, l'incontro con i mondi in cui la modificazione degli stati ordinari di coscienza si manifesta "a cielo aperto" produce spesso un cambiamento radicale a carico del ricercatore o dello sperimentatore, anche di quello più casuale ed estemporaneo.

LA TRANSE BALINESE DA ARTAUD A BATESON



Antonin Artaud, ad esempio, corre una tappa decisiva della sua deriva artistica ed esistenziale quando si riconosce traumatizzato dalle danze balinesi che prima lo affascinano e poi lo rapiscono da se stesso a causa di quello "... *strano svolazzare di mani, simili a insetti nell'aria verde della sera*..." (Artaud A., 1968, p.179). Alla distanza ravvicinata di una visione, realizzata quasi *per contatto*, si produce in Artaud una sorta di siderazione emozionale ed intellettuale che gli impedisce di distogliersi dalla fissità captativa dello sguardo delle giovani danzatrici fruscianti. Nell'incanto luminoso e abissale di quelle mimiche silenziose, Artaud ritiene di essere stato convocato da una verità suprema che lo induce a spostarsi progressivamente dalla rivelazione dell'incessante movimento dinamico, che prolifera lungo le giovani generazioni di una Bali sussultante, alla crudeltà spettacolare dei sacrifici rituali da lui successivamente allucinati sugli altipiani del Messico (Artaud A., 1966; Inglese S., 1999b).Tali esperienze percettive e cognitive esaltano il suo progetto estremo di coniugare l'estasi rituale con il vissuto teatrale, fino a fantasticare una possibile messa in scena delle *Baxxaì* dionisiache, estraendo dalla tragedia euripidea l'intenzione occulta di saldare finalmente in una








sintesi assoluta, oltremodo irripetibile, il tormento dell'estasi, il movimento spettacolare e il sacrificio rituale.

A Bali, le oscillazioni degli stati di coscienza – cicliche o isolate, individuali o collettive – sono così importanti da diventare una decisiva prova epistemologica per l'evoluzione creativa del pensiero di Gregory Bateson (Inglese S., 2000). Nelle pieghe della sua ricerca si deposita il problema *dell'influenzamento generalizzato*, o meglio, di una leggibilità scientifica di questo processo che non sia, finalmente, né psicologica né psicopatologica ma neanche mistica né metafisica. Tali letture, infatti, sono tutte passivamente distese sull'*autoevidenza della coscienza*, reputata come *una* e, al tempo stesso, *molteplice*: entità costitutivamente postulata pluriversa e plurale. Il metodo di Bateson contesta in radice anche l'autoevidenza degli stati modificati di una coscienza siffatta che apparirebbero come *corollari a bassa definizione* ma che, in sostanza, non richiedono alcuno sforzo dimostrativo elevandosi piuttosto, nel comune uso scientifico, al rango paradossale di *postulati secondari*: "*Rendere 'in sé evidente' una premessa è il modo più semplice per far apparire 'naturale' un'azione basata su tale premessa*" (Bateson G., 1997, p.157).



Bateson decide invece di riconoscere nelle danze balinesi di transe *non* un'essenza ineffabile o seconda ma il *divenire stesso* di un movimento punteggiato di processi interattivi complessi, fondati invariabilmente sull'apprendimento sociale e sulla sua trasmissibilità, che rinviano anche alla genetica e alla fisica dei *corpi in situazione*. Tale punteggiatura viene da lui fissata per sempre nelle immagini fotografiche di Mario, un eccelso e innovativo danzatore balinese, ritratto nella sequenza in cui si appropria sovranamente del corpo acerbo di un giovanissimo aspirante per guidarlo nella direzione fluttuante dell'armonia coreutica (Bateson G., 1997; Bateson G. & Mead M., 1942).

La sintesi innovativa di Bateson riesce infine a dimostrare che il modello paradigmatico della danza balinese di transe scaturisce, in quanto risultato tecnico intenzionale, dalla ricerca dell'equilibrio nel corso di una gravitazione dinamica dove "*l'integrazione cinestetica dell'individuo è invasa [dalla presenza guidata dell'altro]. La sua individuazione è distrutta violentemente per conseguire una nuova integrazione*" (Bateson G., 1997, p.157). In questo preciso passaggio la tesi di Bateson è deflagrante soprattutto perché fondata sulla constatazione partecipata che non vi possa essere un'azione tecnica di influenzamento finalizzato senza un'*effrazione*, ovvero uno scompaginamento, dei limiti psicocorporei che garantiscono l'individuazione e la soggettività personale dell'apprendista di questo particolare percorso coreutico. Solo

l'influenzamento diretto, la presa di possesso al fine di una diversa integrazione assegnerà una nuova funzione sociale e una nuova identità all'apprendista interessato o prescelto (Nathan T., 1994).

Il sistema della *socializzazione cinestetica* balinese, in ragione della sua oscillazione perenne, insieme concettuale ed esperienziale, tra dinamiche di *integrazione* e processi di *frammentazione* prepara così gli *individui e i gruppi alla sperimentazione di una coscienza alterata.* Questo sistema diventa produttivamente pervasivo, *saturando* le manifestazioni concrete dei fatti culturali più importanti (danza, teatro, musica, pittura, religione e terapia, per indicarne solo alcuni, ma finanche la trasformazione di un soggetto vivente in un essere malefico e antisociale – *leyak* (strega o stregone) – richiede una cinestetica particolare). Esso viene edificato secondo l'indicazione generale che "*il corpo è una singola unità perfettamente integrata al pari di ogni singolo organo*", contemporaneamente associata all'indicazione opposta: questo stesso corpo "*è costituito da parti separate, ciascuna delle quali è perfettamente integrata al pari del tutto*" (Bateson, 1997, p.152).



Si può affermare che il senso generale della corrente di alterazione generalizzata del corpo e della coscienza è quello secondo cui il suo principio vivente e agente è posto sempre al di fuori della persona: esso consiste in una catena interattiva di influenzamento a distanza, spesso reciproco.

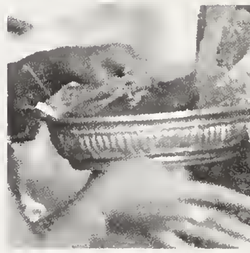
La ricerca batesoniana tenta di individuare sia i *processi interattivi* sia le *tecniche operative* che producono lo stato intenzionale della transe riversato nelle danze estetizzate e mitopoietiche nonché in quelle animate da scopi terapeutici.

Ad un certo punto il suo esame si sposta dal movimento volontario a quello *involontario* e automatico, percepito dal soggetto senziente come estraneo alla corporeità intenzionale e alla coscienza attuale. Tale movimento parte da un distretto corporeo delimitato (ad es., un arto), si stacca dall'insieme organico integrato e, divenuto del tutto autonomo, facilita in via cinestetica la fuoriuscita dallo stato mentale ordinario, favorendo l'ingresso nella ritualizzazione socializzata e convenzionale (ad es., una danza), comunque aperta all'improvvisazione, alla mutazione, all'idiosincrasia. Il modello paradigmatico di questo procedimento complesso – modificazione cinestetica che induce una trasformazione della coscienza che inaugura una sequenza rituale – è rappresentato dalla transe danzata (*Sanghyang*: letteralmente, esseri invisibili ma anche *esorcismo* del male) da due fanciulle prepuberi possedute da entità invisibili (*Dedari*, presentificazione di *angeli; heavenly nymph*) che ogni notte, per settimane e mesi, si muovono lievissime e ispirate sulle note energicamente sincopate di un'orchestra tradizionale.

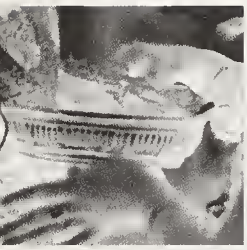
Il rito viene celebrato al termine della stagione delle piogge quando, con regolarità afflittiva, l'isola viene colpita da epidemie di malaria e di febbri emorragiche, patite come effetti assassini di spiriti cattivi potenziati dalla moltiplicazione di stregoni e negromanti (*leyak*). La terra stessa diventa inferma, le malattie e le disgrazie vi diventano dominanti abbattendosi su di essa come palle infuocate che falciano vittime inconsapevoli e indifese (Covarrubias M., 1972).

Le vergini Dedari, ebbre d'incenso, si impegnano in una complessa atti-

vità rituale a funzione divinatoria, profilattica e terapeutica: vengono interrogate insistentemente dai postulanti, bonificano la terra, danzano a lungo trasferendo in modo inconsapevole tutte le loro energie agli astanti. Non possono toccare direttamente il suolo contaminato e per questa ragione vengono trasportate in processione, su baldacchini sontuosi, per il sollievo di tutti. Il loro impegno fisico è sempre massimale ma, al termine di questo esercizio estenuante, sono riposate, serene e immemori pur essendo state attraversate da un doppio sommovimento: adorcistico ed esorcistico (Inglese, Osservazione personale; Bali, 2002).
Lo stato di transe preliminare alla danza può essere innescato dallo scorrimento di due bambole riccamente abbigliate (*Déling*) lungo una corda di alcuni metri.
Il primo impulso motorio che accompagna un modulo modificato della coscienza viene acceso alla fine di un lungo circuito di retroazione amplificata prodotto, all'inizio, da un semplice movimento automatico e riflesso (*clono neuromotorio*).
Tale movimento scaturisce da due uomini, posti l'uno accanto all'altro ma a una certa distanza, che reggono in mano un bastone di bambù ciascuno. Da ambedue i bastoni partono due corde a cui viene infine trasmesso l'impulso automatico delle mani scosse dai cloni rispettivi. Ad ogni corda è sospesa una bambola abbastanza pesante. Quest'ultima, scossa da quell'impulso derivato, incomincia a scorrere da un estremo all'altro della corda tesa: essa continua ad essere un *oggetto inanimato* ma è già diventata un nuovo essere *animato* da un proprio movimento evidente che si trasforma, di lì a poco, nell'intenzione finalizzata di provocare una transe-possessione. Quando i due bastoni di bambù hanno raggiunto una velocità prestabilita, infatti, le bambine afferrano ambedue la base del bastone loro assegnato da dove viene trasmessa loro una scossa riflessa che ne determina lo scivolamento in una transe subitanea. A questo punto incomincia la rappresentazione perfetta di figure coreutiche a cui le due giovani danzatrici non sono state preliminarmente istruite. Spesso chiedono di danzare sulle spalle di portatori in movimento superando con grazia indescrivibile, in queste fasi, i limiti di ogni concepibile equilibrismo.
Esse riescono a interpretare anche stili dinamici addirittura ignoti alle danzatrici professioniste che ricevono, invece, un lungo e complicato addestramento ad altri moduli convenzionali di transe danzante (*Légong*). Tali stili particolari irrompono nello scenario rituale come altrettante manifestazioni singolari degli esseri invisibili evocati – *avatars* idiosincrasici non del soggetto umano ma di quello non umano; ciò conferisce al rito la sua fisionomia particolare e, sostanzialmente, irripetibile.
Nel caso di questa particolare forma di *Sanghyang* (evocativa degli esseri invisibili, ma anche pratica di *esorcismo* del male) le sequenze dell'induzione di transe prevedono, dunque, un *innesco primario* - di tipo neuromuscolare, prodotto dalla variazione della posizione articolare assunta al principio del rito da *attivatori* umani in stato *inalterato* di coscienza – in grado di provocare un movimento ritmico del tutto particolare e infine capace di istituire una *discontinuità nel funzionamento corporeo ordinario* accompagnato da una *discontinuità dell'ordinario*



stato di coscienza. L'astuzia di questa tecnica consiste nella scoperta che la nuova ritmicità, contemporaneamente *naturale e artificiale*, può essere *provocata* e *interrotta*: essa si amplifica in un fenomeno osservabile (stato di transe ritualizzato) e variamente manipolabile dall'esterno (esistono infatti oltre venti forme di Sanghyang create per mezzo di tecniche d'induzione numerose e diverse; Belo J., 1960).
Gli elementi manifesti ingaggiati in simili processi interattivi producono sempre fenomeni *in positivo* (es., transe, rito, sentimenti di creazione, riparazione, integrazione) controbilanciati dai loro corrispondenti simmetrici *in negativo* (es., idee del limite, del tabù, dello smembramento: sentimento d'orrore per le membra staccate che presentificano il frazionamento autonomizzato dei corpi). Per ottenere il risultato finale – danza di transe ritualizzata – devono perciò intervenire molte *forze* (es. masse terrestri, forza di gravità, sistema nervoso centrale, riflessi spinali, ma, soprattutto, gli stessi esseri invisibili) *indipendenti ma necessarie* all'inveramento dell'imperativo ideologico principale che governa questo specifico universo sociale. Tali forze vengono infine *sussunte* dalla dimensione antropologica generale e *valorizzate* in quanto elementi operanti per conseguire il risultato culturale prefissato.



Il modello epistemologico di Bateson, in realtà, passa a lato della *tipologia* dei fenomeni individuati (es., stato non ordinario di coscienza; mente dissociata; personalità multipla) per focalizzarsi sui *processi interattivi* in grado di generare un effettivo *cambiamento evolutivo*, ovvero su quei processi di *cambiamento orientato* che dipendono sempre dall'interazione tra organismi diversi. Applicando questa metodologia al sistema balinese Bateson riesce ad identificare la peculiarità di questo insieme culturale, espressa dall'evitamento sistematico di ogni *interazione cumulativa* capace di esaurirsi soltanto una volta raggiunto l'acme, il *climax*, il soddisfacimento compiuto di una pulsione o di un desiderio.Tale sistema, invece, ricercherebbe costantemente una sorta di stato stazionario "*mantenuto mediante continui cambiamenti di tipo non progressivo*" (Bateson G., 1976, p.157), muovendosi lungo un orientamento sociale a *progressione verticale* (sistema partecipativo a complementarità forte delle *caste*) e un orientamento spaziale a *sviluppo orizzontale* costantemente proiettato verso l'equilibrio e verso tutti quei movimenti corporei che portano all'equilibrio (Suryani L.K., 2002).
Più in generale, la transe balinese costituirebbe, infine, uno stato multidimensionale (sociale, psicologico, somatico, religioso) soggetto a una sorta di *naturalizzazione* che lo fa apparire quasi come una proprietà particolare della coscienza (umana) e del mondo (popolato da esseri invisibili), mentre esso è il prodotto di un processo altamente selettivo di costruzione della persona all'interno di una matrice culturale singolarizzata. Le cifre organizzative di una simile matrice culturale prevedono e predispongono l'elicitazione di tali stati coscienziali e operatori, altamente socializzati, risultanti da un salto rischioso in altre forme di funzionamento della soggettività umana. È estremamente importante, inoltre, che tali acrobazie della coscienza siano, in ogni caso, temporanee e reversibili, restituendo la persona stessa alla propria identità originaria al termine del ciclo rituale prefissato. Il principale enigma tecnico è comunque rappresentato dalle operazioni concrete, ma oltremodo





segretate o dissimulate, che permettono la fuoriuscita e il rientro dell'individuo o del gruppo dalle ordinarie dimensioni vitali. Solo il compimento del ciclo completo, infatti, permette alle transe ritualizzata di funzionare come amplificatore dimostrativo di emozioni e comportamenti non sanzionabili, anzi socialmente approvati (finanche rabbia, gelosia, violenza), perché segni manifesti dell'esistenza di un *altrove* e di un *altro* appartenenti pur sempre ad un ordine ontologico e funzionale superiori (Jensen G.J. & Suryani L.K., 1992; Suryani L.K. & Jensen G.J., 1993). L'idealizzazione di queste condizioni obbedisce ad una regola di *inversione generale*: viene assegnato un valore inestimabile finanche alla degradazione verso uno stato – ad es., animale (serpente, tartaruga, scimmia) – accuratamente sanzionato nelle ordinarie condizioni sociali o che viene riconosciuto con orrore come una pena estrema e inespiabile in conseguenza, talvolta, di un incesto. Non va dimenticato, altresì, che questo gioco incessante tra la parte e il tutto è accompagnato anche da un'ombra angosciosa la cui forma finale non sembra essere affatto equilibrata e felice: il cimitero balinese è popolato da spettri monchi, da frammenti che pullulano nello spazio morto e si sostituiscono alla rappresentazione idealizzata di un *tutto armonico.*



CONTESTO E PUNTEGGIATURA DELLA TRANSE

Le ricerche di Bateson presentano uno specifico carattere di originalità e, dunque, una propria riconoscibilità, perché rimettono continuamente in gioco gli elementi di base che concorrono a produrre i fenomeni esplorati. Bateson si interroga quasi sempre su quali siano i costituenti effettivi che servono a classificare e tipizzare un evento, ovvero per riuscire a distinguerlo da un altro, pur in apparenza simile ma appartenente ad un'altra classe di eventi (es., un gioco, una guerra, una transe).
Tale questione è, in effetti, estremamente problematica perché i comportamenti osservati non riguardano oggetti neutri ma *organismi in possesso di "... una loro classificazione e strutturazione degli eventi cui partecipano"*. Questa acquisizione è inoltre minacciata dall'esistenza di un "*tranello in cui cade lo sperimentatore del laboratorio: che le unità del comportamento sono definite dalla struttura dell'esperimento, la quale struttura è determinata in modo unilaterale da uno solo dei parte-*

cipanti... e da quello sbagliato" (Bateson G., 1997, pp.143-144).
Gli antropologi riescono a riconoscere sempre il "gioco" o la "manipolazione" esercitati dai soggetti di un'altra cultura?
In relazione alla transe, Bateson afferma che il riconoscimento convalidato di questa classe di fenomeni è possibile solo quando sia possibile individuare:

1. uno specifico processo di s*ocializzazione*, perché la transe richiede sempre un'interazione sociale. La socializzazione è un *apprendimento dentro un campo interattivo* – costituito da persone, ovvero da maschere sociali (maschere: ciò che si riesce a percepire dell'organismo umano "*è una veduta unilaterale dell'interfaccia tra un organismo e un altro*"; Bateson, 1997, p. 145). Questo apprendimento riporta sempre le tracce dei suoi successi ed è marchiato dal segno obliquo dei suoi fallimenti (cosa accade quando il processo di transe non si innesca, si interrompe per un qualche motivo imprevisto, degenera nella malattia individuale o nel disordine sociale? Quali sono i motivi di campo che modificano l'esplicitazione del fenomeno invocato?);
2. azioni tecniche altamente specifiche all'interno di contesti altrettanto demarcati: si tratta sempre di identificare i contesti in cui le azioni assumono significato, più o meno preciso o mutevole. Però*, i contesti sono essi stessi categorie della mente* – essi non esistono in natura, pronti e immemori o non influenzabili – e per poterne dare una definizione bisogna far giocare *introspezione* (centralità del soggetto osservante che esamina gli effetti personali – singolari – dell'apprendimento sociale), e*mpatia* (capacità di proiettarsi nell'esistenza dell'altro) e *premesse culturali comuni* (livello sostanziale, infrastrutturale e implicito, della condivisione degli stessi assunti culturali, ovvero degli stessi processi di creazione della funzione ideologica condivisa): in realtà, in simili situazioni, siamo pressoché obbligati a utilizzare la *soggettivazione* come via di accesso alla conoscenza relativa dei fenomeni di campo, senza però generalizzare in modo incontrollato e inconsapevole questa equazione soggettiva.



Il metodo suggerito da Bateson permette, in definitiva, di rendere pensabili, descrivibili e analizzabili proprio quelle entità più complesse – es., idee, persone, successioni di eventi – che, manifestando una "*sospetta intangibilità e una sospetta assenza di contorni limitativi*" (cos'è una persona, un individuo, uno stato di coscienza, una transe?), sono stigmatizzate come illusorie ed erronee dalla razionalità scientifica dell'Occidente funzionante, invece, per mezzo di dissezioni, separazioni e distinzioni pur apparentemente *pertinenti* (tale pertinenza è comunque sempre relativa al metodo utilizzato).
Tale metodologia, estesa ai limiti dell'esperienza umana, riesce a spingersi fino alla soglia dell'interpretabilità di condizioni che rivendicano ostinatamente la propria autonomia dai processi di socializzazione, che, arroccandosi nell'autoevidenza e nell'autoreferenza, pretendono di essere *astratti* (spirituali e invisibili, dotati di una seconda natura che precede e preesiste a quella materiale e contingente del visibile) rispetto alla materialità contingente della socializzazione e giammai *estratti* (cioè determinati, costruiti o provocati) da questa catena di processi che, sappiamo, comportano modificazioni evidenti degli stati mentali. Seguendo

questa pista, in effetti, si riesce a produrre uno slittamento progressivo dell'interesse conoscitivo rivolto alla transe che costituisce, in se stessa, un processo dinamico (un *divenire*) piuttosto che un autentico stato (un *essere*). Al limite, la transe potrebbe essere concettualizzata sia in termini *ontologici* (gli esseri invisibili) che *processuali* (la catena interattiva di influenzamento).
L'*ontologia* davvero interessante non riguarderebbe perciò il costituente umano (la triade: corpo, mente, coscienza) ma quello non umano, ovvero l'essere culturale che irrompe nel minuscolo e imperfetto ricettacolo di carne *offerto* dall'individuo (possessione) o la dimensione cosmologica *ultra* sulla quale si affacciano le finestre aperte dalla transe. La *processualità* verso cui far convergere l'analisi non sarebbe più usurpata dall'indagine insistita e ancora inconcludente sui nuovi stati di coscienza raggiunti nel corso di una transizione altrimenti ineffabile. Ad essa andrebbe sostituito uno studio d'insieme e puntualmente analitico sulle tecniche e sulle tecnologie locali atte a determinare il processo concreto del *transire* – del trapassare – che governa la mutazione reversibile di uno stato di coscienza assunto come fondamentale in quanto ineluttabile prodotto storico di un'interazione generalizzata in tutte le dimensioni dell'esistente.
La transe, infatti, persiste in un processo socialmente controllato – sarebbe meglio dire: *tecnicamente controllato* – ma a cui è consustanziale l'aleatorietà, l'idiosincrasia, l'improvvisazione e la singolarizzazione estrema delle sue concrete manifestazioni di campo. L'apparente enigmaticità della transe, capace di secernere irriducibili effetti di mistificazione, si trova esattamente nel punto di intersezione effimera, per quanto iterativa, tra le tecniche rinnovate dall'umano e la natura inesplicabile del non umano. Nella curvatura segreta di questo nodo vincolante, l'induzione della transe viene riconosciuta come prerogativa del divino (un suo potere inalienabile), oscurando l'evidenza assoluta che solo un procedimento tecnico trasmissibile e riproducibile riesce puntualmente, secondo intenzione, a convocare le forme accessibili del divino, ovvero a catturarlo per scopi fin troppo umani. Esistono infiniti esempi che dimostrano il ruolo esercitato dalla cultura nel *determinare prima* (predisposizione) e nel *governare poi* (induzione guidata e vincolo rinnovato) la mutazione identitaria che l'adepto subisce per rendersi idoneo alla ricezione del non umano (iniziazione). La divinità e l'iniziato restano relativamente indipendenti *l'una dall'altro* anche se, una volta avvenuto il loro incontro, ambedue i soggetti di questa relazione bipolare riescono a retroagire *l'uno sull'altro* fino a determinare una situazione di interdipendenza reciproca e, spesso, fatalmente indissolubile per quanto vantaggiosa. Il rapporto con il non umano reso possibile dall'iniziazione risulta vigorosamente associato a una dinamica profonda di sovvertimento della struttura identitaria e del funzionamento psicologico, religioso e sociale di colui che si lancia all'incontro necessitato con l'invisibile.



IL TEATRO DELLA TRANSE-POSSESSIONE E IL SACRIFICIO

Nella Grecia delfica, il senso profondo di tale dinamica si riconosce già nella figura delle *Tiadi*, il cui nome stesso deriva, etimologicamente, dal verbo *thyein*, che contiene nella sua formula verbale l'idea *della convulsione, del ribollio, del vortice* e, soprattutto, la richiesta del *sacrificio.*
La condizione di queste figure non è solo una metafora letteraria, ma si muove rischiosamente tra riti imperativi (*teletai*) ed esorcismi necessari (*katharmoi*) per impedire al soggetto sofferente di sprofondare nel disordine assoluto e selvaggio che ne degrada, al contempo, la natura umana e l'impronta divina (Jeanmarie H., 1972).
L'entropia accelerata verso uno stato discontrollato di natura può essere contrastata solo dall'intervento di una procedura *rituale* sufficientemente potente da ripristinare una nuova forma di ordine anche nella formula risolutiva della guarigione. La possibilità di questa trasformazione implica il passaggio verso forme di rappresentazione spettacolare dell'azione divina: gli dei intervengono direttamente nel teatro come "maschere", ovvero come "*personae*" incarnate nel corpo umano – ricettacolo e trappola degli dei.
Il teatro costituisce una parte integrante del rituale senza essere un momento separato o una degenerazione dello stesso: le esperienze di intrattenimento e di spettacolo (il far divertire) sono presenti in tutti i grandi allestimenti rituali che finiscono con l'assumere, o fin dal principio prediligono, un'autentica forma scenica. A partire dalla profondità delle epoche storiche, sulla linea di confine tra sacro e profano si inaugura pertanto un autentico *etnodramma* (secondo l'icastica definizione di Louis Mars; in Lapassade G., 1980). La messa in scena del dramma teatrale afferma per mezzo di un canone estetico quello che la messa in atto realizza per ordine prescritto del codice rituale. In queste due dimensioni – che nelle realtà tradizionali trapassano ancora l'una nell'altra senza soluzione di continuità – emerge, al riparo di ogni angoscia culturale, il momento supremo del sacrificio.
Il sacrificio si impone come un atto dissipativo finalizzato a schiudere la porta di comunicazione con le dimensioni invisibili retrostanti a ogni insieme culturale. Tale dissipazione viene risentita come un attacco sul piano dell'*avere,* perché attacca un bene esterno posseduto dalla persona e, ancor più, dalla collettività. Anche gli stati di transe-possessione possono essere considerati come un'opera vivente di dissipazione che, stavolta, attiene all'*essere* della persona che si contrae fino all'implosione per favorire l'irruzione della natura costituiva ed eterogenea di una specifica entità culturale.
Nel rito *ndöp* dei Lébou e dei Wolof senegalesi, ad esempio, la transe-possessione e il sacrificio si ingranano l'una sull'altro anche se in momenti diversi: la possessione da parte di uno spirito non ancora riconosciuto, denominato e addomesticato (*rab*), modifica in profondità la persona del ricevente; la messa a morte dell'animale ancora vivente e palpitante, offerto allo spirito al posto del posseduto umano, serve a spostare la possessione sulla nuova vittima sacrificale, realizzando così un *transfert di possessione* che si articola grazie a un'embricazione della logica della transe-possessione su quella del sacrificio (Zempléni A.,



BIBLIOGRAFIA

ARTAUD A., 1968 *Il teatro e il suo doppio*, Torino, Einaudi

ARTAUD A., 1966 *Al paese dei Tarahumara e altri scritti,* Milano, Adelphi

BATESON G., 1976 *Verso un'ecologia della mente,* Milano, Adelphi.

BATESON G., 1997 *Una sacra unità. Altri passi verso un'ecologia della mente,* Milano, Adelphi.

BATESON G. & MEAD M., 1942 *Balinese Character: a Photographic Analysis*, New York, New York Academy of Sciences, Vol. II.

BELO J., 1960 *Trance in Bali,* New York, Columbia University Press.

COVARRUBIAS M., 1973 *Island of Bali,* Singapore, Periplus

1984). È vero che così, in un certo senso, il *rab* penetrato nell'animale destinato al sacrificio è prima messo a morte e quindi fissato (*samp*) all'interno di un contenitore diverso (il suo altare non più umano né animale), avendo assunto una nuova forma (*tuur*: spirito ancestrale riconosciuto e addomesticato), dotata di un'intenzionalità disposta alla negoziazione con gli esseri umani; attraverso questa operazione assurge infine a una seconda vita totalmente ritualizzata e completamente socializzata.
Anche il posseduto condivide un momento e una dimensione sacrificale perché finisce con il somigliare e con l'identificarsi alla vittima attraverso uno scambio corporeo molto intimo e drammatico – viene spalmato con il sangue dell'animale sacrificato, gli intestini rovesciati di quest'ultimo stringono il suo corpo o ne cingono il capo. La messa a morte della vittima sacrificale è inoltre accompagnata dalla soppressione di un'identità interamente e semplicemente umana che viene sostituita, nel punto più alto ed estremo del rito, da parte di quella attribuita allo spirito e riconosciuta collettivamente dagli adepti. In generale, possiamo immaginare l'esistenza di una *rotazione* dei vertici occupati dalla *divinità (D)*, dal *posseduto (P)* e dalla *vittima (V)*. Tale rotazione assicura, nelle fasi subentranti del rito, uno scambio delle reciproche posizioni che allude a una metamorfosi continua dei differenti soggetti. Si costituisce così una figura intera e compiuta – il triangolo rituale – che provoca la creazione di una *metaidentità* eterogenea (divina, umana, animale) composta dalle qualità nonché dalle prerogative di tutti i partecipanti al triangolo del sacrificio e della possessione. Essa obbedisce ai vincoli di una logica ricorsiva che avviluppa tutti gli elementi del rapporto in gioco, determinando un movimento incessante di scambi e commutazioni, alimentato da identificazioni successive a cui subentrano ripartizioni e separazioni.
Tale modello è perfettamente *dionisiaco*: si tratta di un processo primario, forgiato anticamente (le attuali scoperte archeologiche permettono di retrodatare sempre di più il suo momento inaugurale), grazie al quale il dio sempre muore e sempre rinasce in una forma ulteriore di cui è consapevole e che disvela agli adepti del suo ciclo sacro. Anche le vittime a lui sacrificate rinascono nella cornucopia dei loro discendenti mentre i sacrificatori-posseduti rinascono come iniziati ai misteri di una divinità altrimenti enigmatica.
Il circolo pervasivo della morte sconfigge l'immortalità – nessuno è immortale, tutti possono e devono morire, oltre a poter essere *messi a morte* – ma a favore di una rigenerazione iterativa che passa puntualmente attraverso il rischio dell'annientamento e della perdita radicale. Il laboratorio dionisiaco produce forme di rigenerazione degli esseri viventi lungo un arco temporale potenzialmente illimitato, ma non è destinato a trovare la formula decisiva dell'immortalità di questi stessi esseri. Il processo di rigenerazione materializza la possibilità che gli tutti esseri possano rinascere sotto qualche forma, ma correndo sempre il rischio di morire, in via temporanea o definitiva, per dimenticanza, incuria, cattiveria attribuibili almeno a un secondo essere con cui il primo ha stretto una relazione di interdipendenza. La scoperta potente e moderna del dionisismo consiste nel riconoscimento che anche una divinità possa

DETIENNE M., 2000 *Dioniso a cielo aperto*, Bari, Laterza

DODDS E.R, 2000 *I Greci e l'Irrazionale*, Firenze, La Nuova Italia

JENSEN G.J. & SURYANI L.K., 1992 *The Balinese People. A Reinvestigation of Character*, Kuala Lumpur, Oxford University Press.



INGLESE S., 1999a *Memoria, identità e traumatismo rituale*, in "Neopsichiatria, I.II, pp.113-119.

INGLESE S., 1999b *Etnopsichiatria ed etnopsicoterapia in tempo di guerra. Nuove cartografie della migrazione, della fuga, della deportazione*, pp. 205-230; in Cardamone G., Inglese S., Zorzetto S. (a cura di), "Djondjongono. Psicopatologia e salute mentale nelle società multiculturali". Paderno Dugnano, Colibrì.

essere deperibile, talvolta addirittura mortale, e che questa condizione può essere determinata o scongiurata dall'intervento intenzionale di un secondo essere.

Una seconda lezione del dionisismo, non meno fragorosa, è che la transe-possessione ritualizzata si svolge nel registro della duellanza, dell'attacco guerriero, dell'assalto e della lotta, ovvero si alimenta di un rapporto dinamico tra almeno due entità distinte: un essere a provenienza esterna ed indipendente che deve essere riconosciuto, nominato ed esaudito allo scopo di poter stabilire con esso un rapporto esclusivo all'insegna di un vantaggio reciproco. Il processo di identificazione e di riconciliazione con la divinità si produce solo attraverso l'intermediazione della vittima, nella funzione di *terzo incluso*, che permette alla divinità, al posseduto e alla vittima di ricomporsi in un'infinità di figure ibride cangianti e sempre dotate di proprietà animali, umane e divine. Nel tempo dominato dalla violenza rituale, la transe-possessione si trasforma progressivamente in una *figura del sacrificio* risultante dalla metamorfosi cerimoniale di un essere vivente – vittima – il cui travaglio sacrificale è vissuto contemporaneamente dallo stesso posseduto. Quest'ultimo, ad esempio, cade a terra in deliquio, scosso da ondate convulsivanti, rivivendo drammaticamente il momento dello sgozzamento, mentre il suo respiro affamato d'aria e rantolante si rende del tutto simile all'esalazione finale della vittima.

O ancora, come nello *Zar* etiopico e nel *Vudù* haitiano, il posseduto (P) beve il sangue della vittima (V) e permette così alla divinità (D), installata nel suo corpo, di attingere alla sorgente del principio vitale degli esseri viventi, esaudendo in tal modo il proprio desiderio fondamentale. Il triangolo DVP rimane dunque costantemente attivato, oltre ad essere dinamizzato dalle sue rotazioni rituali sia nel momento della possessione sia in quello del sacrificio.

CONCLUSIONI

Alla luce dell'analisi che da qualche anno abbiamo incominciato a sviluppare sul laboratorio dionisiaco, si possono raggiungere alcune conclusioni per quanto parziali e provvisorie.

La transe-possessione è una doppia forma di alienazione *dell'essere* della persona e della vittima (ambedue sottomesse al controllo della divinità: in tal caso l'alienazione si congiunge al significato istituito dall'accezione medievale di un'ascesa per raggiungere una condizione superiore) e *dell'avere* della persona e della vittima (ambedue perdono qualcosa della loro proprietà poiché insieme vengono messe a morte, insieme in un solo colpo dissipativo, apparentemente di distruzione ma, in realtà, di trasformazione). La forma peculiare di tale processo di *alienazione creativa* – il farsi cosa ma, soprattutto, il *divenire altro*; la produzione di un altro essere o l'acquisizione di un'altra condizione – diventa somigliante a quella di una tecnica che *crea mentre distrugge* e *distrugge mentre crea,* a patto di dissolvere i limiti precedentemente esistenti o imposti. In tal senso, il processo di transe-possessione ci appare talmente importante perché costituisce una tecnica efficace funziona-

INGLESE S., 2000 *Ecologia e patologia della mente nella ricerca di Gregory Bateson*, pp. 218-243, in Deriu M. (a cura di), "Gregory Bateson", Milano, Bruno Mondadori.

JEANMARIE H., 1972 Dioniso. Religione e cultura in Grecia, Torino, Einaudi.



LAPASSADE G., 1980 Saggio sulla transe, Milano, Feltrinelli.

NATHAN T., 1994 L'influence qui guérit, Paris, Odile Jacob.

SURYANI L.K., *Elementi di psichiatria balinese*, in "I fogli di Oriss", 17:2002.

SURYANI L.K. & JENSEN G.J., 1993 Transe and Possession in Bali. A Window on Western Multiple Personality, Possession Disorder, and Suicide, Kuala

lizzata al divenire altro e alla trasformazione degli esseri e delle cose. Il momento saliente dei processi tecnicizzati di transe-possessione non dev'essere intravisto *solo* nella mutazione delle entità esistenti, quanto piuttosto nella modificazione dei rapporti tra queste o tra quelle che si immagina e si desidera far divenire esistenti. La *logica della trasformazione* è pur sempre sovran, ma risulta infine decisiva la *logica delle relazioni* tra le soggettività emergenti da tale trasformazione. Questa seconda logica obbedisce all'imperativo di trasformare l'ordine esistente, inteso non solo come trasformazione del mondo oggettualizzato (*cosalità*), ma come rivoluzione dei rapporti di sovranità o di dominio tra soggettività.

Da ultimo, il flusso di *alienazione* messo in movimento dai dispositivi rituali di transe-possessione condensa una perdita e una o più metamorfosi: esiste sempre in tali dispositivi un'obbligazione alla trasformazione dell'*essere* (metamorfosi) per ottenere o riconquistare il *benessere* anche a prezzo di sacrificare un bene o di abdicare a un principio identitario (perdita). Tutto questo può avvenire solo attraverso un processo di sostanzializzazione della materia, dove gli scambi non sono eminentemente simbolici, ma diventano sempre più fisici e sensoriali, in una sola parola: concreti.

Lumpur, Oxford University Press.

ZEMPLENI A, 1984 *Possession et sacrifice,* in " Le Temps de la Réflexion ", Paris, Gallimard, V, pp.325-352.



TRANCE, MALATTIA E GUARIGIONE NELLA TRADIZIONE ESOTERICA EUROPEA.

Danilo
CORAL
Ricercatore
di Medicina
Tradizionale,
Torino

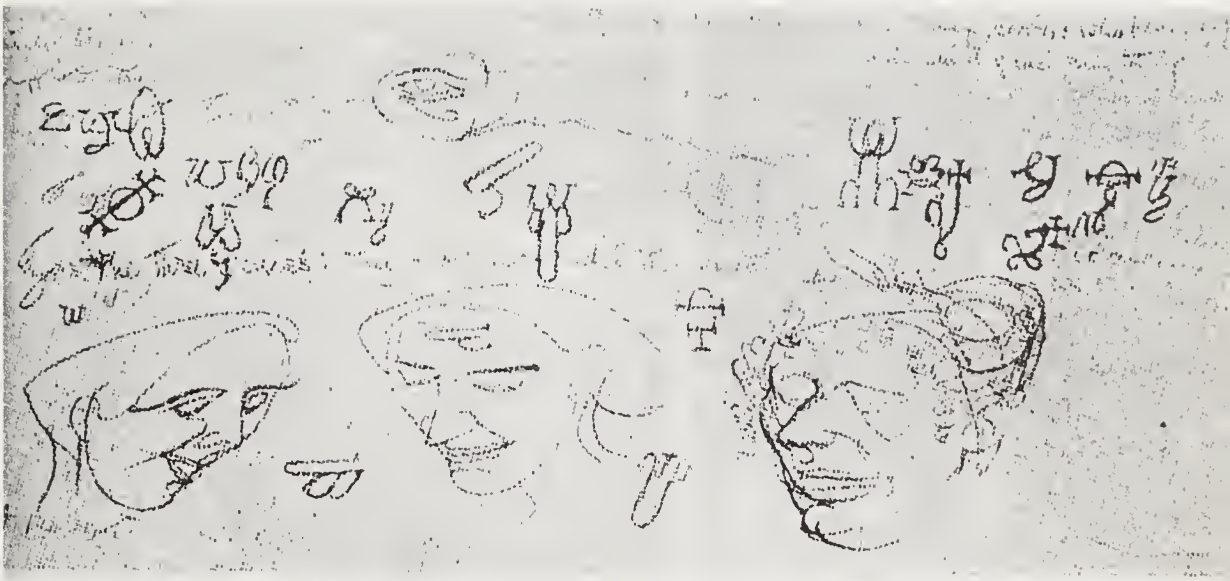
Nel trattare un argomento quale il percorso reintegrativo dell'Uomo secondo la visione della Tradizione magica europea (o forse sarebbe meglio dire occidentale...), è estremamente facile incontrare la diffidenza di coloro i quali, influenzati dalla cattiva fama di un certo "Occultismo" di sapore francese e di certe correnti spiritualistiche, riducono tale percorso ad una mistica dell'istinto e dell'irrazionale, mentre ciò ne costituisce unicamente una deviazione, spesso ammantata di mistero e di "segreti incomunicabili ai profani".

Sull'origine della Tradizione molto si è dibattuto pertanto una digressione, sia pur estremamente sintetica, sull'argomento, richiederebbe spazio eccessivo ed esulerebbe dal tema della presente trattazione; possiamo, di sfuggita, ricordare che le correnti iniziatiche egizia, greca, arabo-iberica e, successivamente, ebraica ebbero determinante influenza sulla cultura esoterica europea e determinarono, confluendo l'una nell'altra, le fasi operative di quel cammino verso la reintegrazione dell'Individuo, definito Alchimia.

Riferendoci al termine Alchimia, è facile evocare l'immagine di fornelli, alambicchi, strane ed assurde operazioni su pietre, piante ed animali,



La Posizione della morte: simbolizzazione della sensazione preliminare.



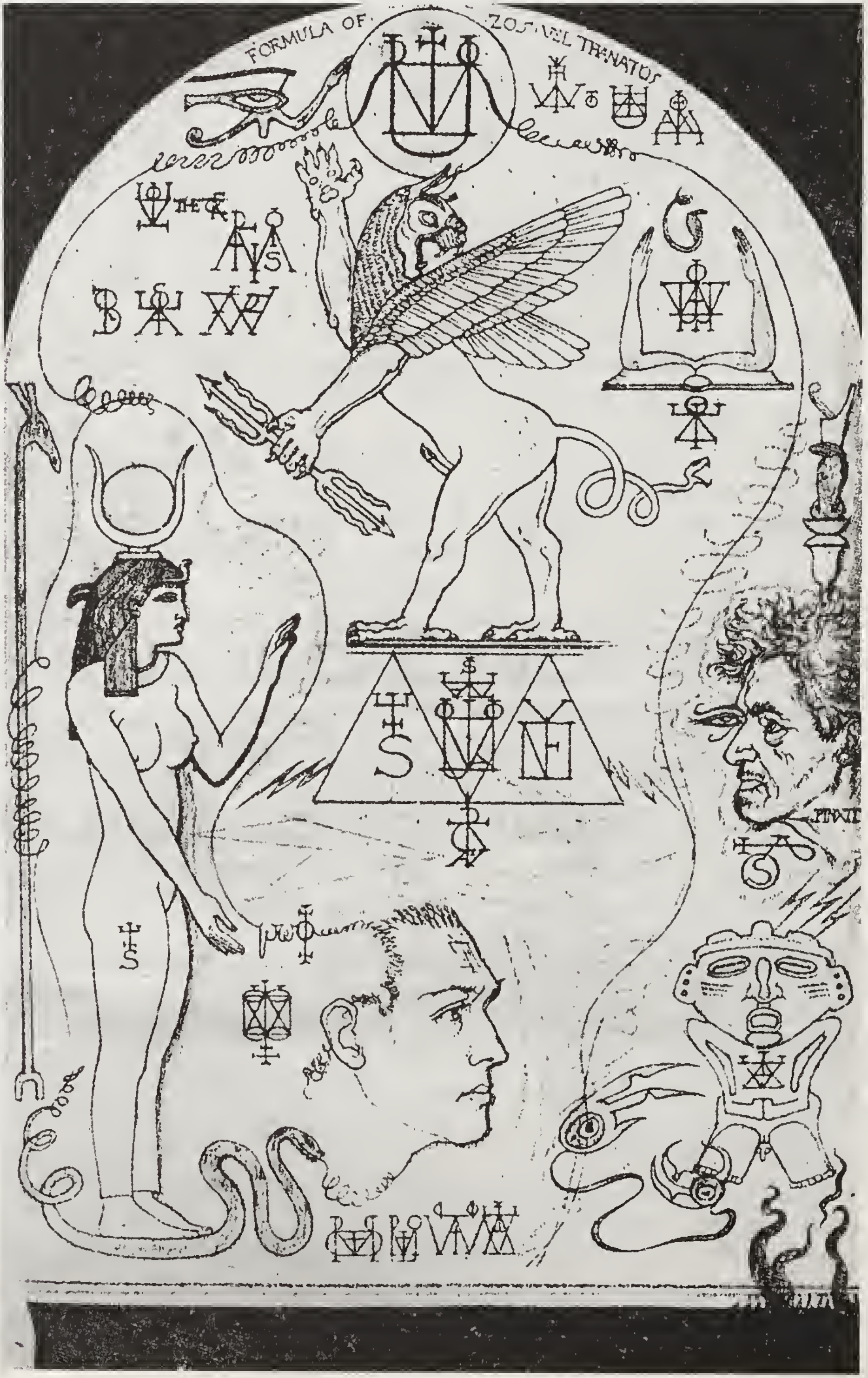
allo scopo di ottenere, alla fine di processi lunghissimi e tediosi, la cosiddetta Pietra Filosofale, in grado di tramutare i metalli vili in oro.
Se è vero che molti sforzi furono fatti in questa direzione dai cosiddetti Spagiristi e che la chimica moderna molto deve alle scoperte di questi ricercatori, è altresì vero che solo raramente tali sforzi furono volti al mero ottenimento di vantaggi materiali ma, molto più spesso, la manipolazione della materia grezza e la sua purificazione avrebbero avuto la funzione di svelare, per processo di similitudine, gli arcani della corretta manipolazione delle forze latenti nell'Uomo.



Nella Tradizione esoterica europea si possono evidenziare due aspetti, il primo dei quali è inteso come scienza sperimentale operativa volta ad attivare e dirigere, in stato di consapevolezza, forze sottili residenti ed operanti al di là della forma ed a portare l'Operatore a forzare le porte dell'invisibile conoscendone, però, le leggi ed essendo quindi in grado di creare cause ed effetti .
Questo aspetto della Magia è generalmente finalizzato al conseguimento di poteri e vantaggi materiali, quali guarigione dalle malattie, benessere economico ed affettivo, ecc., a beneficio dell'Operatore o dei suoi assistiti, senza particolari preoccupazioni riguardo possibili trasmutazioni dell'Essere e conseguenti finalità di autorealizzazione.
Il conseguimento dei poteri di cui sopra richiede, oltre a innate doti dell'Operatore, un apparato complesso di formule, segni, invocazioni, danze e movimenti, precedute da lunghe preparazioni a base di digiuni, ritiri in luogo buio ed isolato, castità o, al contrario, sesso sfrenato e, addirittura automutilazione. Alcuni operatori si avvalgono, inoltre, dell'uso accorto di sostanze psicotrope (in passato, in Europa, soprattutto Solanacee).
Tali condizioni operative portano il praticante in una sorta di trance lucida che, quando autentica, trascende la medianità e permette l'identificazione con immagini divine (assunzione della Forma-Dio) e la momentanea assunzione di quelle qualifiche e poteri che alla divinità prescelta vengono attribuite (ad esempio, in un rito di guarigione la forma prescelta potrebbe essere quella di Hermes, o degli egizi Khons e Thoth).

La *Magica corrente di Pensiero* di Austin Spare (1955).

Non di rado l'identificazione può avvenire con animali ai quali si attribuiscono solitamente caratteri di forza, saggezza, grande vitalità.
L'aspetto dell'operatività magica che abbiamo brevemente esaminato viene, forse impropriamente, definito "Magia Cerimoniale" e, seppur praticato da tempi molto lontani, conobbe un momento di grande celebrità nel periodo a cavallo tra la fine dell'800 ed il primo ventennio del



La formula di Zos Vel Thanatos, la stele magica disegnata da Austin Spare nel 1955.

'900 quando, in Inghilterra, vi fu un proliferare di organizzazioni iniziatiche, alcune delle quali abbastanza serie quali l'Hermetic Order of the Golden Dawn, che videro l'entusiastica adesione di insigni letterati, filosofi e scienziati quali W. B. Yeats, Bergson, Machen, Blackwood, per citarne alcuni, ed artisti di talento quali Isadora Duncan. Attualmente tali pratiche suscitano l'interesse di numerosissime organizzazioni, molte delle quali "underground", grazie anche alla disponibilità di materiale reperibile in Internet.

Resta da aggiungere che, in mancanza di adeguata qualificazione interiore, qualificazione indispensabile ad esempio nello Sciamanismo e nel Vudou (che parecchie affinità hanno con la magia cerimoniale...), abbandonarsi a tali pratiche, dove l'emersione di contenuti sepolti nel subconscio può esplodere in modo improvviso, può condurre a risultati disastrosi ed una cerimonia di guarigione trasformarsi in un completo collasso psicofisico.

L'altro aspetto della Tradizione esoterica europea, cui accennavamo prima, detto anche "Alchimia Trasmutatoria" si può definire, parafrasando Julius Evola, con un atteggiamento dello spirito, esprimente una forma di integrazione sovranormale della personalità, nella quale l'elemento attivo (o "solare") sta in primo piano e porta alla rimozione di quell'Io che sbarra l'accesso a forze dell'essere tanto profonde, in modo tale da provocare un trascendimento ascendente.

Qui il percorso diviene realmente arduo, l'uomo ordinario viene concepito come perennemente addormentato, malato, continuamente vampirizzato dalla continua identificazione con le esperienze della vita ordinaria e passivamente soggetto ad ogni influenza esterna; parlare di "personalità" riferendosi all'uomo ordinario equivale a parlare dell'"individuo storico", vale a dire un coagulo di impressioni, ricordi, abitudini, ecc., di cui solo una minima parte non appartiene a qualcosa di esterno di una vera coscienza individuale.

La malattia è vista come condizione normale dove l'avvicendarsi di varie personalità, "falsi Io", secondo gli umori e le impressioni del momento, porta ad uno stato diametralmente opposto alla ricostituzione di un'unità che condurrebbe l'uomo ordinario a divenire Uomo Normale, cioè consapevole ed in grado di agire secondo il completo spettro delle proprie possibilità.

Secondo il russo Gurdjeff, l'uomo non è che un insieme di automatismi ed è in grado di manifestare abilità particolari non perché dietro a ciò vi sia una vera Essenza, ma unicamente secondo il grado di sviluppo, generalmente disarmonico, di un centro a discapito di un altro, ad esempio un grande scienziato potrebbe possedere un centro intellettuale ipertrofico, lo stesso vale per il centro emotivo di un grande mistico, o per quello motorio di un grande atleta...

Individui ritenuti "grandi personalità" spesso posseggono un'"Essenza" atrofica, lo sviluppo della quale è opposto a quello di un ego ipertrofico e coltivato.

Il primo passo verso la guarigione e la reintegrazione consiste, naturalmente, nel rendersi conto di questa condizione di "sonno da svegli" ed iniziare l'osservazione distaccata, come osservatore esterno, dei meccanismi che inducono lo stato di identificazione in ogni azione ordinaria.

Appare allora chiaro il principio di bipolarismo che interviene nella costruzione di ogni manifestazione formale e l'osservatore agisce come una "terza forza" neutrale sino a divenire egli stesso forza determinante nell'equilibrio degli opposti.
Da questa presa di coscienza inizia così il percorso alchemico alla cui base sta la relazione tra l'opera di restaurazione dell'uomo nel suo principio di individualità totale e la conquista dell'immortalità.
Il concetto di immortalità nella Tradizione Ermetica nulla ha in comune con lo stesso concetto come inteso dalle varie religioni istituzionalizzate o, peggio, dalle varie correnti misticheggianti di nuova formazione e dallo spiritismo; se è vero che è ammessa, da tale Tradizione, la possibilità che elementi costituenti l'agglomerato umano possano sopravvivere alla morte fisica e, addirittura reincarnarsi, per quanto concerne la coscienza personale questa possibilità è preclusa a meno che non si intraprenda, in vita, il cammino che porta al processo di costruzione di un corpo sottile imperituro, denominato anche "Corpo di Gloria". L'Anima immortale non è, quindi, un'eredità di tutto il genere umano, ma il risultato di un faticoso e pericoloso lavoro su di sé della durata di un'intera esistenza ed al compimento del quale, anche nelle ipotesi più ottimistiche, solo pochissimi possono giungere.
Per usare le parole di Gustav Meyrink: "veramente immortale è l'uomo compiutamente sveglio. Gli astri e gli dèi se ne vanno; solo lui rimane e può tutto ciò che vuole. Al di sopra di lui non vi è alcun dio. Quello che l'uomo religioso chiama Dio, non è che uno stato. Questa stessa esistenza non è che uno stato. La sua inguaribile cecità gli para innanzi una barriera che egli non osa scavalcare. Egli si crea un'immagine per adorarla, anziché trasformarsi in essa...".
È ovvio che l'attivazione di tale processo risiede ben al di là dello stato ordinario di coscienza, per cui il denudarsi progressivamente degli elementi dell'Io storico richiede al praticante una condizione di continua lucida esaltazione che consenta al medesimo di affrancarsi dai vincoli del cosiddetto censore endopsichico mantenendo, allo stesso tempo, la stabilità innanzi al prorompere in superficie di contenuti sepolti nelle profondità più recondite dell'essere.
E' evidente il pericolo a cui questo tipo di lavoro può portare, salvo possedere eccezionali qualifiche; già nelle prime fasi eredità scomode vengono a galla portando dubbi, depressione, senso estremo di vuoto e di nullità, stallo in una situazione in cui sembra impossibile proseguire e dalla quale è impossibile retrocedere, manie di grandezza che non trovano sfogo e si frustrano innanzi al gelo di un vuoto abissale...; è questo l'inizio della separazione Alchemica, la Nigredo degli Alchimisti, la Notte oscura dello Spirito.
In questa fase non è difficile riscontrare nel praticante un comportamento che ad un esame scientifico difficilmente sarebbe distinguibile da un forte stato di dissociazione ed in questa delicata fase molti sono caduti, ponendo fine alla loro esistenza o trascorrendo l'intera vita vittime incurabili di stati di paranoia.
Superato ciò, comincia a farsi strada un principio di equilibrio, di guarigione, inizia la separazione del noumenico dal fenomenico, dietro l'osservazione della forma si incomincia a percepire il mondo reale, in

modo continuativo e non nel lampo fuggente derivato da una singola esperienza, per quanto estrema.
Nello stesso momento aumentano i sogni lucidi e la possibilità di controllarli, ed il loro simbolismo acquista un significato conosciuto, si verificano frequenti esperienze di bilocazione, si iniziano a comprendere le anomalie che stanno dietro alla malattia e si è, quindi, in grado di poter agire a livello terapeutico su di sé e sugli altri.
Si inizia a convivere con la percezione della simultaneità degli eventi e con lo stato di Mag, quella sorta di lucida esaltazione che consente di vivere nella vita ordinaria con la continua visione, o presenza, di ciò che sta oltre il velo.
A questo punto, oltre al quale non ci spingiamo, è necessario, a detta degli Iniziati cristallizzare, o meglio "fissare", i poteri così ottenuti onde iniziare la vera e propria costruzione dell'imperituro "Corpo di Gloria", o "Corpo Adamantino". Sia detto per inciso: per questo lavoro un'intera esistenza potrebbe non bastare, potrebbe essere, però, sufficiente per porre le basi onde continuare oltre le barriere della morte fisica...



Entrare nei dettagli tecnici dell'operatività alchemica richiederebbe una trattazione immensa ed oltremodo specialistica ma, senza la pretesa di dare all'argomento l'adeguata dignità che gli compete, possiamo tentare di analizzarne brevemente alcuni aspetti.
Nella fase iniziale molti sono gli aspetti che l'operatività alchemica condivide con la magia cerimoniale, fatto salvo un certo "apparato scenico", in quanto è indispensabile, per l'iniziando, accedere a livelli di coscienza non ordinari onde comprendere le leggi che regolano il mondo delle immagini, il piano emotivo, o "mondo lunare", per usare il linguaggio degli addetti ai lavori.
In un certo senso, tutto è concesso: uso del sesso, tecniche respiratorie, suoni, parole di potere ed incantesimi, movimenti ritmici, uso di piante e di sostanze psicotrope ed anche l'unione di tutto questo.
Le fasi successive del percorso dipendono in larga misura dall'attitudine

NU-Iside, ub abbozzo di Austin Spare .

L'Io in estasi di Austin Prare (1913).

dell'operatore, ma si può affermare che l'uso sapiente dell'energia sessuale contraddistingue tutte le tappe dell'ascesa alchemica, dove per energia sessuale non si deve intendere unicamente l'espressione fisica della medesima nel meccanismo riproduttivo o di realizzazione del piacere, ma anche, soprattutto nelle fasi più avanzate, la forza che, agendo su due polarità, presiede alla coesione della materia.
Sfrondate dall'apparato mistico, le operatività dell'Alchimia Tantrica e Taoista presentano, per quanto riguarda l'uso del sesso, impressionanti analogie con l'operatività alchemica occidentale.
Spesso si pratica l'ingestione, in condizioni di digiuno e buio assoluto,



dei fluidi organici (maschile e femminile) ottenuti dal congiungimento sessuale in quanto si ritiene che la continua distillazione dei medesimi nello stomaco (o Athanor, fornello alchemico), mediante reiterate operazioni, cosiddette di “coobazione”, porti detti fluidi ad uno stato di purezza tale da perdere completamente ogni scoria e pervenire ad uno stato tanto sottile e attivo da consentire il concepimento di un figlio interiore, un secondo corpo costituito da energia immateriale e divina.
I fluidi ottenuti da tale operatività avrebbero, inoltre, eccezionali virtù terapeutiche.
Secondo l’ermetista napoletano Giuliano Kremmerz: “è necessario che l’eros, che è lo strumento dell’opera, non sia già desiderio sessuale, brama, ma appunto amore, qualche cosa di più sottile e vasto, senza polarizzazione fisica; ma non per questo l’intensità deve essere minore. Ti si può anche dire: devi desiderare l’anima, l’essere dell’altra così come si può desiderare il corpo di lei.
L’eros ti propizia il contatto fluidico, e lo stato fluidico, a sua volta, esalta l’eros. Così può prodursi una intensità-vertigine quasi inconcepibile per l’uomo e la donna comuni.
Amarsi, desiderarsi così, senza movimento, in modo continuo, aspirandosi reciprocamente e vampiricamente, in una esaltazione che va avanti senza tema di possibili zone di vertigine. Avvertirai un senso di amalgamazione effettiva, un sentire l’altra in tutto il corpo, non per contatto ma in un amplesso sottile che la sente in ogni punto e se ne compenetra come un’ebbrezza che si impossessa del sangue del tuo sangue. Ciò ti porta, al limite, sulla soglia di uno stato di estasi...”.
Questa, secondo Kremmerz, è la condizione preliminare realizzata la quale il congiungimento può svilupparsi anche sul piano corporeo.
Rimanendo ancora brevemente sulla figura di Kremmerz ricordiamo che egli, oltre a valente ermetista praticante, fu il fondatore di una organizzazione a carattere iniziatico, denominata Fratellanza di Myriam e a tutt’oggi assai attiva, dove operazioni magiche individuali e, più spesso, collettive, effettuate secondo i principi della magia cerimoniale, vengono condotte a scopo terapeutico e dove, agendo direttamente sul paziente o a distanza con complessi rituali di invocazione di forze definite numi, e l’uso di particolari sigilli e grafismi, si ottengono talvolta, ancor oggi, guarigioni che hanno del sorprendente.
Parlando di tecniche estreme di autorealizzazione, ci riesce difficile non ricordare quelle che caratterizzarono la vita e la visione di un pittore inglese di eccezionale talento: Austin Osman Spare, ora semidimenticato, se non dai circoli legati alla nascita di una corrente operativa denominata Chaos Magick. Del suo scritto più importante: *The book of plesaure*, Sigmund Freud ebbe a dire che si trattava di una delle più significative rivelazioni dei meccanismi del subconscio che fosse apparsa nei tempi moderni.
Tale opera contiene un procedimento straordinario per ottenere il controllo delle energie subconsce latenti nella mente umana nella forma di atavismi primitivi.
Secondo Spare, la cui vita fu costellata da eccessi, genio e sregolatezza e da un’attività sessule senza precedenti, nonché dall’uso di sostanze psicotrope e di tecniche stregonesche, è necessario trovare un metodo

per superare le barriere della mente cosciente e seminare il desiderio direttamente nel terreno del subconscio. Per ottenere ciò, Spare creò un "Alfabeto del Desiderio", complesso corpus di caratteri simbolici in cui, per usare le sue stesse parole: "ogni lettera nei suoi aspetti pittorici si correla ad un principio sessuale".

Lo scopo dell'"Alfabeto del Desiderio" è appunto quello di aggirare la barriera frapposta dalla mente conscia, per accedere nelle profondità più remote del subconscio evocandone attraverso i vari strati gli atavismi ivi sepolti. L'emersione di tali pulsioni elementari avviene in un primo momento attraverso il simbolismo onirico e, secondo Spare, proprio attraverso il controllo del mezzo onirico è possibile ottenere una riserva illimitata di forza grazie all'accumulo di tali pulsioni.

Spare riteneva che l'emersione dei primitivi atavismi latenti nel subconscio e il dominio delle energie derivate rendesse l'operatore in grado di realizzare qualsiasi desiderio e che, a questo punto ogni cosa di realizzabile per la mente umana si potesse condensare in uno scritto simbolico, un sigillo magico la cui attivazione era legata ad un'operazione di magia sessuale cercando, con varie tecniche, di prolungare la durata dell'orgasmo e visualizzando, durante l'orgasmo stesso, con una tecnica di ripresa lucida, il sigillo contenente, nella forma più stilizzata possibile, la proposizione dell'operatore. Meglio sarebbe se, prima del processo sessuale di attivazione, l'operatore producesse più sigilli contenenti più desideri, lasciando trascorrere qualche giorno e prendendo, il giorno dell'operazione, un simbolo a caso.



Mentre la coscienza ordinaria dimentica, con il trascorrere del tempo, il proposito originario, non così avviene per le componenti più profonde, e la intensa visualizzazione, durante la "piccola morte" dell'orgasmo, del sigillo magico esprimente il desiderio, porterebbe alla sicura realizzazione dell'intento.

Secondo il processo della "Risorgenza Atavica" (termine coniato da Spare), operando con metodi simili a quelli descritti, il mago potrebbe seguire il filo delle regressioni a catena sino a raggiungere, passando con un percorso a ritroso attraverso le memorie dimenticate dell'evoluzione biologica, il punto di giunzione tra la coscienza individuale e la sua fonte trascendente.

Non ci è dato, ovviamente, di sapere se il percorso alchemico possa condurre realmente allo scopo ultimo che si prefigge, vale a dire la costruzione di una coscienza immortale, la Pietra Filosofale ma, a termine di questa necessariamente incompleta trattazione, possiamo affermare, sulle basi di dati storici, che gli individui più rappresentativi di tale corrente operativa (e molti se ne potrebbero citare...), per lo meno in epoca moderna e quindi facilmente documentabile, furono caratterizzati da una personalità di gran lunga fuori del comune, al di fuori di ogni ordinaria valutazione morale, dotati di un magnetismo eccezionale e di una singolare resistenza psicofisica, in grado di sostenere il carico di lavoro, sempre in condizioni estreme, che la preparazione alchemica esige ed alcuni dei quali felicemente dotati di effettive capacità terapeutiche.

MEMORIE DI UNA BEATNIK
Intervista a Diane Di Prima



Massimo DE FEO
Giornalista e pubblicista, Roma



Diane Di Prima nata a New York il 6 agosto 1934, dopo aver frequentato lo Swathmore College si trasferì a vivere nel Greenwich Village. Nei primi anni '60, in collaborazione con Amiri Baraka (Le Roi Jones), diede vita a un mensile che pubblicò, oltre a sue poesie, scritti di Jack Kerouac, William Burroughs e di altri esponenti della Beat Generation. Tra le sue opere: *This Kind of Birds Flies Backward* ('58), *Dinners and Nightmares* ('61), *Poems for Freddie* '66), *Earthsongs Poems 1957-1959* ('68), *Memoirs of a Beatnik* ('69), *The Book of Hours* ('70), *Loba, parts 1-8* ('78), *Pieces of a Song* ('90). Questa intervista è stata realizzata alle 10 di una mattina di maggio 2001 in un albergo di Firenze, dove Diane Di Prima era stata invitata da City Light Italia per un reading delle sue poesie.

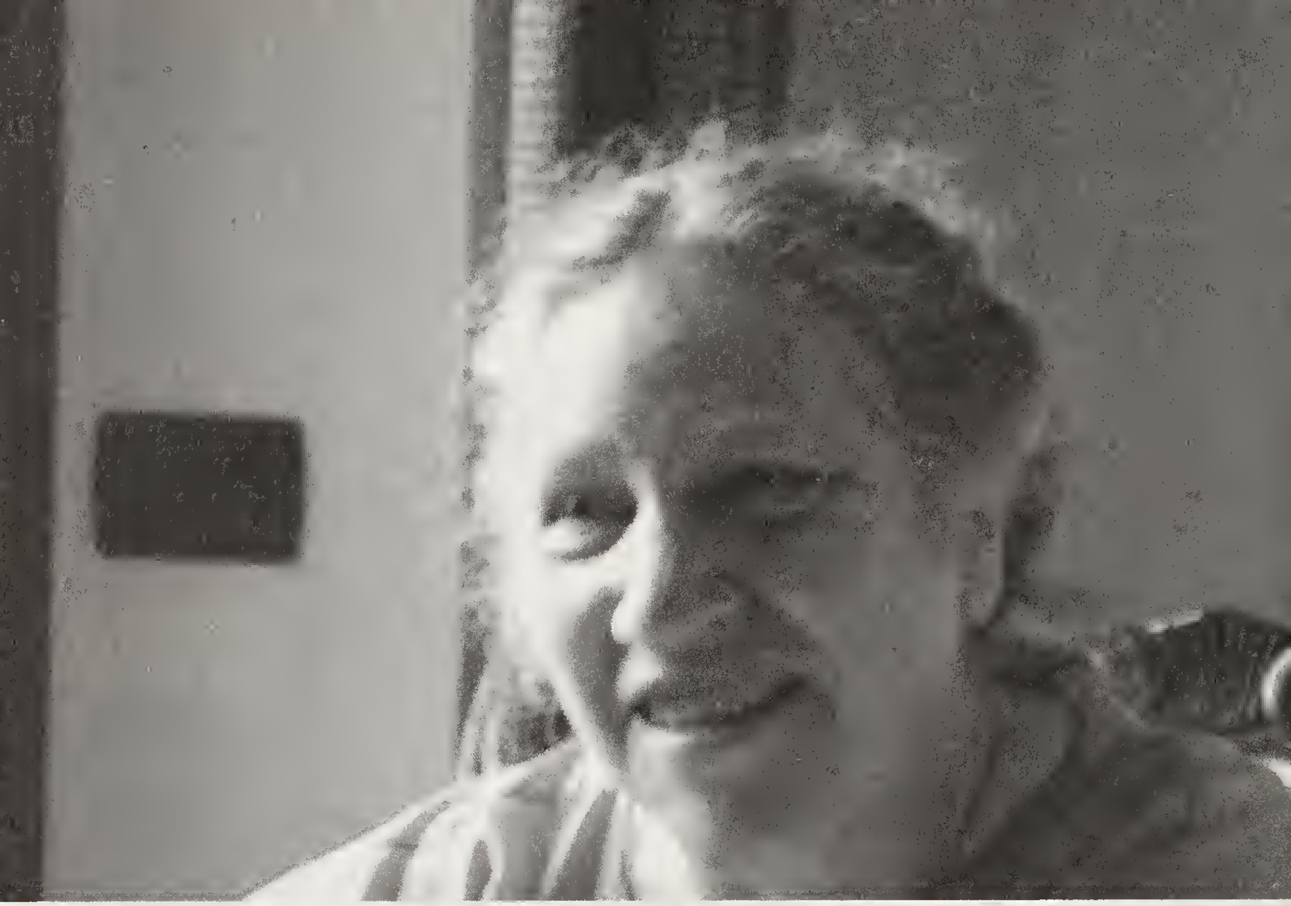
Mdf: In Italia sei conosciuta soprattutto per *Memorie di una beatnik*, ha venduto un sacco di copie. Alla fine di quel romanzo rimanevi incinta. Che successe dopo?

Ddp: Era il 1956, il '57, il libro copre gli anni dal 1953 al 1957, ma non è veramente autobiografico, è per gran parte fiction. Comunque era vero che aspettavo un bambino, l'ho chiamato Timmy. Ho cinque figli, avuti con quattro uomini.

Mdf: Sei in contatto con tutti loro?

Ddp: Non ho mai più rivisto il padre della mia figlia più grande. Non gli avevo mai detto che aspettavo un bambino finché non è nato. Non erano affari suoi. Non cercavo un uomo che volesse un bambino. È una cosa diversa. Occasionalmente vedo Amiri Baraka, il padre del mio secondo figlio. Il padre del mio terzo e del quarto figlio è morto di aids nel 1990.

In alto:Diane Di Prima in età giovanile



E non vedo più il padre del mio ultimo figlio, vive da qualche parte sulla East Coast. Ho due figli e tre figlie.

Mdf: Vi frequentate?

Ddp: Sì, ci vediamo.

Mdf: In *Memorie di una beatnik* racconti le tue prime esperienze con i poeti della Beat Generation...

Ddp: Sì, più o meno, ma io non mi considero una poetessa beat. Qualcuno si considera tale? Allen Ginsberg era un poeta beat. All'inizio, prima di incontrare Allen, o Gregory (Corso) o qualsiasi altra persona del genere, il mio tipo di scrittura era molto simile alla loro, ma quando ho incontrato Allen, nel 1957, avevo già scritto la maggior parte di quel romanzo, è stato il mio primo lavoro... avevo lasciato la scuola nel '53. Già dal 1959 stavo indirizzandomi verso un altro genere di scrittura. Anche se sono rimasta amica di tutti loro, è difficile definire le mie opere come beat, per me beat è un certo stile, e la maggior parte di quanto ho scritto non è in quello stile. Non è che ho ripudiato quelle idee, ma non è il mio modo di scrivere. Allen ha continuato a scrivere in stile beat. Io sono approdata ad altro, a tanti altri tipi di lavori.

Diane Di Prima durante l'intervista

Mdf: Artisticamente non ti definisci beat, e socialmente?

Ddp: Neppure, ero amica di quegli scrittori, ma non erano il mio circolo

"quotidiano". Incontro raramente poeti, tranne che quando insegno, come al Naropa Institute (a Boulder, Colorado. *Ndr*). Attualmente frequento un paio di poeti sulla West Coast, soprattutto perché siamo così vecchi che dobbiamo farci visita l'un l'altro quando siamo ammalati. Mi vedo con Philip Whalen (morto il 26 giugno 2002. *Ndr*), con Michael McLure, questo è tutto. La mia cerchia di amici non è caratterizzata da scrittori, per lo più sono pittori, musicisti, persone di tutti i tipi. Ho lasciato New York nel 1968, e non ci sono mai più tornata a vivere. Sono andata sulla West Coast, ma non per stare con gli scrittori. Ho studiato Zen, ho lavorato un po' con i Diggers, poi sono andata in un piccolo paesino sulla costa, Marshall, 50 abitanti, e ho cominciato a scrivere *Loba*, in spagnolo significa lupa, una specie di poema epico. Continuo ancora a scriverlo, ogni tanto, ora sono arrivata a 300 pagine. Non è un poema beat. È ermetico, ce l'ho qui se vuoi dargli un'occhiata. Ho sognato di una lupa, non quella di Roma, una lupa del Nord Europa, una dea del profondo Nord, probabilmente della Scandinavia. L'ho sognata. E in seguito ho scoperto che il lupo rappresenta anche Apollo. C'era qualche tipo di associazione in Grecia tra il lupo e Apollo. Ho iniziato questo poema nel 1971, ho finito il libro primo nel '78 e per il libro secondo mi sono occorsi altri 20 anni. Ora sto scrivendo il terzo volume.

Ho cominciato a scrivere sul serio quando avevo 14 anni. Ho lasciato la



scuola che ne avevo 18, all'università non potevo scrivere, ero troppo occupata, troppo sconclusionata. Allora ho trovato un appartamento, un lavoro e ho preso a scrivere. A 21-22 anni sono andata a trovare Ezra Pound, che era ricoverato nell'ospedale St. Elizabeth; intorno ai 23 anni ho incontrato Allen (Ginsberg. *Ndr*), più o meno mentre veniva pubblicato *Howl*. Dopo aver letto *Howl* ho mandato a entrambi alcuni dei miei lavori. Ginsberg mi rispose, ci scambiammo diverse lettere finchè non mi scrisse l'introduzione al mio primo libro. Per andare a trovare Burroughs in Marocco, Allen passò da New York e si fermò per due giorni, e così ci incontrammo. Con lui partirono per il Marocco Peter (Orlovsky), Jack (Kerouac) e un paio di settimane dopo Gregory (Corso), che ho dovuto buttare fuori da casa mia perché non se ne voleva più andare.

Mdf: Sei mai stata in Marocco?

Ddp: No.



Mdf: In Messico?

Ddp: Sì.

Mdf: In India?

Ddp: No. Avevo cinque figli, li ho cresciuti da sola, ogni tanto c'era anche qualcun altro, ma non era di nessun aiuto.

Mdf: Non hai viaggiato molto?

Ddp: No. Ora potrei, ma pratico buddismo tibetano e ogni anno passo circa 8 settimane in ritiro.

Mdf: Da sola?

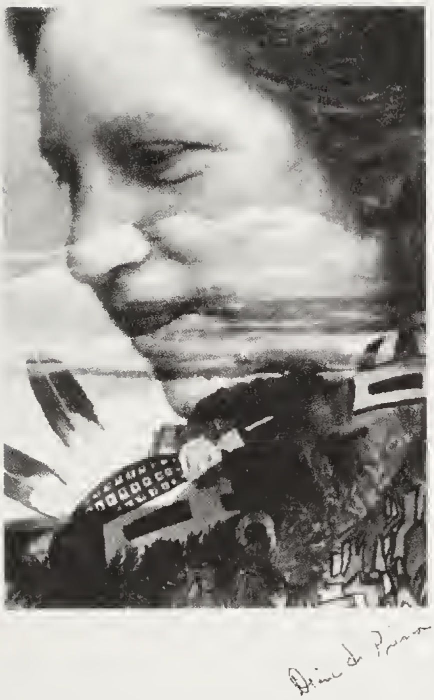
Ddp: Un po' da sola, un po' con il mio compagno e un altro po' in gruppo, così tra un periodo e l'altro sono circa 8 settimane l'anno. Due settimane da sola, due col mio compagno, un mese in gruppo con un maestro. È una scelta, non è possibile fare entrambe le cose, studiare per 8 settimane in ritiro e viaggiare, non ne ho il tempo. I ritiri sono in posti diversi, in montagna per esempio si affitta una capanna, poi ti lasciano il cibo davanti alla porta della cucina...

Mdf: Sono ritiri da praticare al buio?

Ddp: Oh no, non al buio. Ho un tipo di maestro differente.

Mdf: Insegna Dzo Chen?

Ddp: Sì, ma di un tipo diverso.





Mdf: Hai conosciuto Namkai Norbu? Ha fondato un centro Dzo Chen in Italia, sul monte Amiata, ma gira molto per il mondo, compresi gli Stati Uniti.



Ddp: L'ho visto un paio di volte. Se avessi abbastanza denaro probabilmente viaggerei parecchio, ma la mia priorità è praticare.

Mdf: A San Francisco vivi a North Beach?

Ddp: North Beach è come il centro qui a Firenze, sempre affollato. Vivo nella Outer Mission, nella parte sud della città.



Mdf: Partecipi a molti reading durante l'anno?

Ddp: Insegno privatamente. Faccio pubblicare annunci su riviste di poesia e così metto insieme dei gruppi, dalle 8 alle 16 persone. Una volta al mese li vedo tutti assieme, e una volta al mese incontro separatamente ciascuno di loro.

Mdf: Cosa insegni?

Ddp: Poesia. Li aiuto con quello che scrivono.

Mdf: Pensi sia possibile insegnare la poesia ?

Ddp: È possibile insegnare alla gente a lasciar perdere le idee preconcette che avevano sullo scrivere. A lasciar perdere con le idee su cosa sia o no poetico, a mettere da parte l'ego mentre scrivono, così che potranno scrivere senza atteggiarsi. Scrivere non deve essere un atteggiamento... mai. Le mie lezioni in questo senso sono come... dei trucchi.

Mdf: Chi viene alle lezioni, soprattutto giovani?

Ddp: No, ce n'è di tutte le età, brillanti giovani delle "high school" o anche una signora di quasi 80 anni che era stata avvocato e voleva diventare una poetessa prima di morire.

Mdf: È possibile insegnare la poesia ai bambini ?

Ddp: Non ce n'è bisogno, già la conoscono. Solo più tardi arrivano le idee... e allora si tratta di liberarsi da quelle idee.

Mdf: Scrivi ogni giorno?

Ddp: No, non mi piace avere regole rigide. Quando ero giovane, dai 14 anni in poi, forse per 20 anni ho scritto qualcosa quasi ogni giorno, ma quando diventi più vecchia non è più necessario. Non se l'hai fatto prima. E bisogna averlo fatto per un lungo periodo.

Mdf: Scrivi solo poesia ora?

Ddp: *Memorie di una beatnik* è del 1968. Negli anni '90 ho scritto un libro in prosa, *Recollection of My Life as a Woman*. È un'autobiografia, è stata pubblicata nell'aprile scorso. Uscirà presto anche in Italia.



Mdf: Leggi molto?

Ddp: Sì leggo tanto, ma non più molte poesie, tranne vecchi poeti. Leggo libri di alchimia, letteratura buddista, qualcosa per rilassarmi, libri gialli, poeti della mia generazione, miei amici, ma soprattutto leggo vecchi poeti come Dante, Keats... non sono molto interessata agli scrittori contemporanei, solo saltuariamente.

Mdf: Quale tipo di alchimia?

Ddp: Libri degli alchimisti antichi, Filalete, Paracelso, è una materia che ho insegnato a lungo, me ne interesso più o meno fin dal 1964.

Mdf: Quale nesso trovi tra buddismo e alchimia?

Ddp: Penso che l'unica cosa veramente interessante sia la trasformazione. Ed è quello che trovi sia nel buddismo che nella poesia, come nell'alchimia, perché le cose non sono tanto interessanti per quello che sono, ed è necessario cercare un metodo per trasformarle.

Mdf: Hai conosciuto l'editore Maurice Girodias?

Ddp: *Memorie di una beatnik* l'ho scritto per Girodias, lo stesso che ha pubblicato *Il Pasto Nudo* di Burroughs. Ho scritto per Girodias scene di sesso per molti libri... per tre libri mi pare. Comprava questi terribili racconti, dove non si parlava di sesso, poi pagava degli scrittori perché vi inserissero delle scene di sesso. Io dividevo il libro in due parti, una la davo a un'amica, e in una notte avevamo riscritto il libro. A Girodias non glielo dicevo... poi dividevo i soldi con la mia amica. È così che sono entrata in contatto con Girodias... poi in seguito mi ha chiesto di scrivere un libro veramente mio. All'epoca tutti i giovani scrittori scrivevano pornografia, ma in genere non si firmavano con il loro vero nome, non

era buono per la loro reputazione. Girodias nel 1967 mi offrì mille dollari, un sacco di soldi per l'epoca, e il doppio se avessi firmato col mio vero nome. Gli dissi che per me andava benissimo, non avevo nessuna reputazione da difendere. Quando Girodias fece bancarotta il libro fu pubblicato da un mio amico che faceva fumetti underground con la *Last Gasp Publishing* e più tardi dalla Penguin, la grande casa editrice di New York.

Mdf: Sogni spesso?

Ddp: Sì, l'altra notte è stato veramente divertente... ho scritto la maggior parte del libro primo di *Loba* a Marshall, quel paesino di 50 abitanti, sognando tutto il tempo, sogni molto ricchi, complessi. Ora sogno un po' meno perché sono più attiva, in città vedo più gente, faccio più meditazione... non sogno più tanto ma quando lo faccio può essere molto potente.

Mdf: Hai mai fatto sogni lucidi?

Ddp: Oh sì!

Mdf: Sei in grado di farli a volontà?

Ddp: Non proprio, solo a volte.



Mdf: Ti va di raccontare un sogno?

Ddp: Non mi viene in mente ora... il sogno dell'altra notte era così complesso che posso ricordarne solo piccole parti, non i dettagli... spiegava come il dio egiziano Anubis, lo sciacallo, venne trasformato nel dio del sottosuolo. Come l'animale divenne un dio. Ci sono un sacco di sogni come questo in *Loba.* A volte il sogno va oltre l'umano, lo supera, lo sorpassa.

Mdf: Ti identificavi con l'animale o con il dio?

Ddp: Con entrambi, ma va al di là della consapevolezza umana, non capisco perché... ma sì, è perché non siamo abbastanza coscienti.

Mdf: I sogni sono una parte importante della tua vita?

Ddp: Quando arrivano sì, ma non li cerco, mi succedono così tante altre cose. Quando stavo a Marshall li scrivevo e facevo dei collage di sogni, ora solo qualche volta, ma non spesso. Marshall era sulla costa, un paesino veramente minuscolo, su una baia del Pacifico, in mezzo alla natura... a volte andavo a dormire all'aperto, su in collina con la luna piena, e sognavo.

Mdf: Hai mai avuto una "Out of body experience"?

Ddp: Ma certo, un sacco di volte. Fin da piccola. Si possono provocare, a volontà... c'è come una linea sottilissima tra l'indurre coscientemente una visualizzazione ed essere presi dalla visualizzazione. C'è una differenza piccolissima tra la visualizzazione e il piano astrale, fuori dal corpo. Ci si può arrivare con l'allenamento. Quando un artista lavora molto con l'immaginario, il lavoro si svolge sempre "in un altro luogo", come per Blake.

(Interviene la figlia) **Tara**: Quando fai questi viaggi astrali, quanto di quello che vedi e fai è una tua scelta, quanto dipende dalla tua volontà?

Ddp: Con la volontà predisponi la direzione... per esempio voglio saperne di più su un certo simbolo... una carta dei tarocchi, un'immagine in Paracelso... bene, stabilisco la direzione dopodiché lascio perdere la volontà. È la stessa cosa con lo scrivere, stabilisci una direzione poi lasci perdere la volontà, non ti metti in mezzo a quello che sta per succedere... e se ti rendi conto che la tua personalità torna a interferire la devi di nuovo escludere, e lo puoi fare trattenendo il respiro o dicendole "senti, tu potrai tornare più tardi e io sarò di nuovo Diane Di Prima, ma per ora va via". Quello che vedi e che fai dipende dal "settaggio" iniziale... se tutto va bene. È possibile fare viaggi astrali in molti modi, questo è solo un modo, lo potresti fare anche adesso, qui, potresti fare una visitina a casa, potrei mostrarti come si fa... ci sono molti modi, puoi andare, venire... questo non è il solo mondo in cui viviamo.



Mdf: Conosci i libri di Robert Monroe?

Ddp: Li ho letti molto tardi. Funzionano con te i suoni del Monroe Institute?

Mdf: Sì.

Ddp: Bene, audiocassette che aiutano a viaggiare. Sai cosa diceva Burroughs: "È necessario viaggiare, non è necessario vivere". Si riferiva a questo, viaggio astrale, non fisico.

Mdf: Hai fatto uso di molte "droghe" nella tua vita? E cosa pensi delle leggi degli Stati Uniti in materia?

Ddp: Negli Stati Uniti sono pazzi... quando ero giovane eravamo tutti contrari a quelle che chiamavamo droghe pesanti... eroina, cocaina – questa se te la inietti è diverso. Ci facevamo tutti molte anfetamine, ma questo perché non ne sapevamo abbastanza. All'inizio sembrava roba buona, molto buona, ti aiuta a lavorare duro, così anche nella generazione di mia madre, la sorella di mia madre dava a mio fratello grosse bottiglie di dexedrin dicendo: vuole lavorare così tanto... Solo più tardi abbiamo capito che erano pericolose anche le anfetamine. Ma le droghe allucinogene penso che siano veramente una buona cosa, molto importanti, non penso che diano nessuna risposta, ma ti possono indicare la porta, la direzione, puoi viaggiare nella mente. Puoi creare la tua realtà,

il tuo mondo. Ti mostrano queste porte, poi sta a te tornare indietro e fare il “lavoro duro” con la meditazione o quant’altro. Senza queste porte resteremmo convinti che questa sia la sola realtà esistente, e molti, poiché la nostra cultura è così materialistica, pensano proprio che questa sia la sola realtà. Ma non lo è, in molte culture è noto da tempo, magari alcune di esse non ne hanno bisogno, ma penso che ogni cultura ha qualche tipo di allucinogeno. Anche la marijuana, l’hashish, penso siano buone sostanze in quanto ti aiutano a impedire che la tua personalità, la tua situazione si cristallizzino. A un certo punto poi ho raggiunto una condizione in cui non ho più voluto bere alcolici. Non bevo più, solo ogni tanto un po’ d’erba, sono arrivata a un punto in cui le sostanze interferiscono col mio percorso. Con la menopausa ho avuto sogni lucidi una notte sì e una no per sei mesi di seguito. Non riuscivo più ad avere a che fare con la razza umana, non riuscivo più a insegnare, non potevo più... ricevevo input continui... e allora ho pensato che non avevo più nessun bisogno di queste droghe. Stavo a casa, dicevo alle mie classi di studenti: finiamo più tardi. Stavo giusto a casa e ricevevo tutte queste informazioni, e a quel punto niente più droghe. Ma ho continuato a viaggiare, ad avere visioni, sogni. Penso che questo tipo di droghe siano molto importanti, ogni tipo di cultura le ha usate. Le culture che fanno uso solo di alcol tendono a essere meno interessanti di quelle che usano anche funghi, peyote, o adesso Lsd... abbiamo avuto bisogno di qualcosa talmente forte perché eravamo così tonti, così stupidi. Avevamo bisogno dell’Lsd, ed è arrivato. Ci aiuta a ricordare che non veniamo solo da questo pianeta, veniamo anche dalle stelle.



Tara: Puoi dirci come approfittare al meglio di questi allucinogeni? A volte pare che non portino da nessuna parte...

Ddp: Penso di essere stata fortunata: proprio all’inizio ero in contatto con Timothy Leary... e lui mise in chiaro alcuni punti molto importanti, per esempio che serve una preparazione. Alcuni allucinogeni ti fanno star male fisicamente quasi sempre, ti fanno vomitare, quindi è bene digiunare prima, “ripulirsi”, mettere a posto l’ambiente, rendere tutto bello e confortevole, preparare del buon cibo leggero da mangiare in seguito, quando si torna indietro. Quindi, quando l’effetto sale, non cercare di fermarsi, ma continuare a lasciarsi andare. Poi quando torni a terra e cominci ad avere fame, ma sei ancora troppo “fuori” per metterti a cucinare, scopri di avere tutto questo ben di dio preparato in precedenza. Ma mentre sei sulla via del ritorno, di nuovo torni a salire, e poi di nuovo stai tornando... questo periodo di tempo Leary lo definiva “imprinting time”. In quei momenti puoi apprendere nuove abitudini. Quello che fai durante il periodo dell’“imprinting”, continuerai a farlo per lungo tempo. Così io ho usato l’“imprinting” per la meditazione, e un’altra volta per imparare i verbi del Sanscrito. Prima di essere “high”, ho preparato dei grandi cartoncini con tutti i verbi, e nell’“imprinting” mi sono messa a fissarli, cercando di imparare tutti quei verbi. Non è una cosa che può essere fatta casualmente, è una cosa sacra e richiede almeno tre giorni. Ti serve un giorno per la preparazione, un giorno per viaggiare, un altro giorno per l’imprinting e per tornare indietro, come



minimo. Più tardi ho vissuto a Millbrook, non sta in *Recollection* perché arriva fino al 1965, nel prossimo volume coprirò forse altri 20 anni. Quando vivevo a Millbrook abbiamo anche imparato come guidare altre persone nel loro primo “trip”. Quando ho fatto il mio primo trip non avevamo guide, ma una certa saggezza. Non ero un’adolescente, avevo 30 anni. Avevo già studiato molto... filosofia indiana... e mi sono detta: “Oh, finalmente ora posso vedere da me stessa che è tutto vero: cicli temporali, vero, reincarnazione, vero, posso guardare il viso di lei e vedere in esso vite diverse, vero. Ma io ero già stata molto guidata. A quel tempo imparammo anche come guidare i più giovani, come guidare le persone al loro primo viaggio. Era utile, andrebbe insegnato, generazioni di persone che sanno come guidarsi l’un con l’altro. È come una vera funzione, in cui il sacerdote o la sacerdotessa apre le porte di tutti quegli altri mondi nei quali la gente dopo un po’ può sentirsi a suo agio, con le droghe o senza le droghe. Senza droghe io posso ancora guardare là fuori e dirti che mi ricordo di un tetto simile e... posso rivivere altri tempi, altri luoghi, e forse anche ricordarli. Ero solita scrivere partendo da queste esperienze anche prima di usare droghe. Ho un libro che si intitola *Calculus of Variations*, un libro in prosa che ho scritto, avevo una macchina da scrivere elettrica, pareti vuote, e scrivevo finché non cessavano di arrivarmi immagini. Non cercavo di spiegare o di capire queste immagini, scrivevo e basta, come avrei potuto registrare un sogno, ma senza cercare di spiegarlo o di arrivare a una conclusione. All’inizio potevo scrivere così per non più di 20 minuti per volta, in seguito anche per 2 ore, come se lo scrivere fosse un altro tipo di meditazione. Questo succedeva prima che avessi mai preso allucinogeni, ma forse avevo cominciato ad avere accesso a queste immagini per la marijuana, o forse per come è fatta la mia mente... ho sempre avuto una certa abilità per andare in altri “posti”.



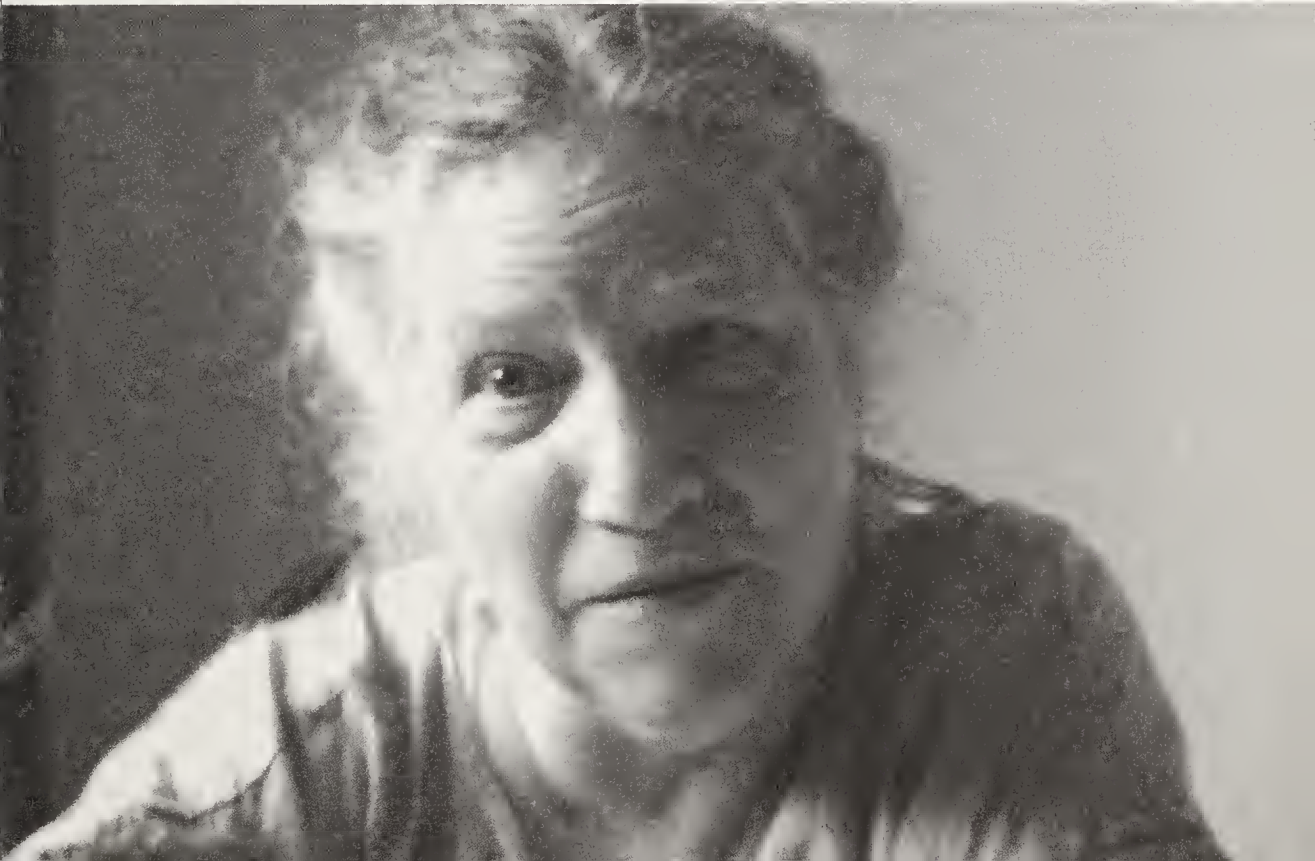
Mdf: Sei stata in Italia altre volte?

Ddp: Sono venuta nel 1975, proprio mentre i comunisti in Italia vincevano le elezioni, e l’American Express era chiusa. Mio fratello doveva mandarmi 200 dollari, ero rimasta senza soldi, e sono andata fino a Venezia per riscuoterli, ma l’American Express aveva chiuso, per 2-3 giorni. Non so... penso che avevano paura dei comunisti... poveretti... così sono tornata a Firenze e nei giardini di Palazzo Pitti mi sono messa a leggere le carte alla gente. Ho racimolato un po’ di soldi leggendo le carte.

Mdf: Hai votato alle ultime elezioni?

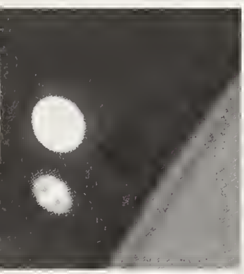
Ddp: Sì, ma penso che è stata l'ultima volta. Ho votato Al Gore. I giorni dopo guardando la televisone col mio compagno ci chiedevamo: "stiamo assistendo a un colpo di stato?". È stata una cosa veramente ridicola, la Florida era anche lo Stato di suo fratello! In fondo non ho mai avuto nessun vero motivo di votare, la mia famiglia è anarchica, la mia educazione è stata in quel senso, mio nonno materno era anarchico... io andavo a votare, ma mi sa che non lo farò più.
Questo non significa che potrei andare a vivere da un'altra parte, e sai perché? Amo questo paese, l'Italia, è così bello, evocativo per la mia mente, ma c'è qualcosa di particolare negli Stati Uniti, come un piccolo veleno... un'energia grezza, selvaggia, molto appropriata per l'arte. È l'intensità, la spinta, l'energia artistica che ricevo dalla terra, dal blues, dal jazz, da quei vasti spazi che stiamo ora oltraggiando, distruggendo, riempiendo di immondizia, ma che sono ancora lì, dalle Montagne Rocciose all'Oceano Pacifico, mi sembra... il mio corpo sente che in quegli spazi potrei stendermi a terra dovunque e dormire in tutta sicurezza... so che non è vero, ma è così che il mio corpo si sente. Potrei stendermi, e in effetti l'ho fatto, mi sono sdraiata lungo il deserto andando a Naropa, così, mi sono fermata e mi sono messa a dormire.
Quello è il mio Paese, dal quale traggo l'energia per il mio lavoro, non i contenuti, quelli vengono dall'Europa e dall'Estremo Oriente, un mix di alchimia e buddismo, ma l'energia allo stato puro mi viene dai panorami, i deserti, le montagne, gli oceani d'America. Percepisco un falso senso di sicurezza in questi vasti spazi.
E così ora ti ho detto un po' di più su quello che è importante per me.





LA TRADIZIONE DI LIMITAZIONE DELLA PERCEZIONE SENSORIALE

Luca
ISABELLA
Ricercatore
Cosmic EGG
S. Donato
Milanese- Mi



Probabilmente, il modo più diffuso di alterazione della coscienza, sviluppato in migliaia di anni di prove ed esplorazioni, consiste nel limitare il funzionamento di uno o più sensi, provocando, in altre parole, uno stato di deprivazione sensoriale.

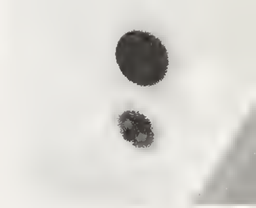
Gli uomini si sono avvalsi di strumenti e tecniche di diverso tipo per ridurre gli stimoli esterni che raggiungono i sensi. Il riconoscimento che un periodo di solitudine e quiete sia di grande beneficio nel trattamento dei disturbi mentali non è certo una conquista recente.

Presso l'oracolo di Trophonius, nell'antica Grecia, esisteva una sequenza di passaggi che portava alla divinazione o alla cura di problemi psicologici. La procedura iniziava con una dieta rigorosa, imposta mentre il supplicante era alloggiato in un edificio speciale accanto al tempio. Il supplicante eseguiva quindi un sacrificio e beveva dalle fonti della memoria e dell'oblio. Questa sequenza assicurava innanzitutto la buona disposizione dell'oracolo, quindi faceva sì che il paziente dimenticasse il suo passato, e infine gli permetteva di procedere attraverso una piccola porta verso una camera sotterranea dove, isolato ed escluso dagli stimoli esterni, subiva un'esperienza, a noi ignota, che conduceva alla regressione, al mutamento di personalità e alla "rinascita". L'uscita dalla camera per tornare al mondo normale lo riempiva di confusione che gradualmente si dissipava. Forse la funzione delle diete, degli ambienti speciali e degli altri trattamenti era quella di indurre sogni di natura soprannaturale, che avevano il potere di anticipare il futuro e/o di curare le malattie.

Sembra che delle vestigia di questa tradizione sopravvivano in alcuni monasteri e chiese della Grecia, anche se ormai tendono a scomparire.

La "psicoterapia onirica" o "incubazione" somiglia molto da vicino alla divinazione e alle altre apparizioni magiche comuni nei riti legati alla





pubertà in uso tra gli Indiani nordamericani e altre culture, ma in un contesto meno mistico, il ricorso alla riduzione degli stimoli è stato riferito anche nella medicina popolare.

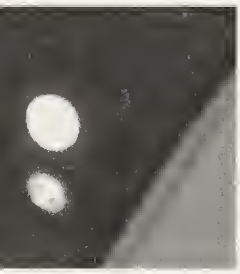
Tra le pratiche curative delle tribù dell'Africa subsahariana, era uso che il paziente venisse completamente avvolto in una coperta e altri metodi consimili di "restrizione ambientale". Di recente, Klein (1978) ha citato l'induzione di un totale rilassamento, compreso il riposo a letto, nel trattamento del susto, una sindrome da stress comune in America latina e tra gli immigranti latinoamericani negli Stati Uniti. Nella sua ampia opera sugli Indiani nativi del nordovest americano e della costa occidentale del Canada, Jilek (1977) discute in dettaglio la cura della "malattia dello spirito", una diagnosi basata su depressione cronica, comportamento asociale e abuso di droghe. La terapia consiste nell'alternare riduzione degli stimoli e iperstimolazione, la prima indotta mediante oscurità, immobilità e isolamento, la seconda provocata con il suono dei tamburi, il canto e il battito delle mani, fortemente ritmati, il dolore e la danza sfrenata.

Anche nelle cerimonie di guarigione delle tribù del sudest, così come tra gli esquimesi, si ricorre all'oscurità e all'immobilità forzata. In molti di questi casi il confine tra rituale religioso e curativo non è facilmente riconoscibile, né particolarmente significativo. In genere, il ricorso alla riduzione degli stimoli appare correlato all'aumento della suscettibilità del paziente, alla persuasione e a importanti mutamenti di personalità, piuttosto che al conseguimento di uno stato di rilassamento che di solito è un obiettivo primario del REST (Restricted Environmental Stimulation Technique) nella prassi clinica formale.

Il trattamento del malato di mente mediante l'uso del "buio [che] calma lo spirito" è già stato ascritto agli antichi in un trattato medico scritto da

L'illustrazione di questa pagina e quelle delle pagine successive, rappresenta particolari della vasca di restrizione sensoriale.

un romano del primo secolo, Aulus Cornelius Celsus, ed era ancora in uso nel Medioevo, insieme alla riduzione degli stimoli sociali e sensoriali (Bromberg, 1975). Come chiarisce molto bene l'analisi della storia della psichiatria di Bromberg, la solitudine, l'oscurità, il silenzio, l'immobilità e altre forme di REST erano frequentemente raccomandate e utilizzate durante il Rinascimento, l'Illuminismo, la Rivoluzione Industriale e ancora, senza interruzione, fino ai giorni nostri. Talvolta se ne è fatto un uso eccessivo, anche in condizioni psichiche in cui era chiaro che lo scopo fosse quello di controllare e non di curare; a volte, come nel caso del "tranquillizzatore" inventato da Benjamin Rush (1806), il fondatore della psichiatria americana e uno dei firmatari della Dichiarazione di Indipendenza, la procedura poteva essere spiacevole e abbinata a tecniche mediche, allora invalse, che oggi non sarebbero più accettabili. Nella tecnica di Rush, il paziente era legato a una sedia con la testa chiusa in una scatola, in modo che gli stimoli luminosi e sonori fossero drasticamente ridotti (Reidman e Green, 1964).



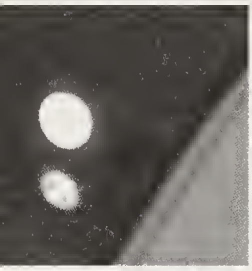
In altri casi il trattamento era meno violento. Nella cura REST di Mitchell (1877/1905), i pazienti con sintomi di isteria e nevrastenia venivano isolati, con l'eccezione di una persona che prestava loro assistenza, in un luogo silenzioso e in penombra, e indotti a riposare a lungo. L'approccio di Mitchell era innovativo e lungimirante: riconosceva la necessità di un trattamento multimodale e prescriveva direttive procedurali piuttosto caute per garantire che l'isolamento e il REST fossero condotti rispettando i limiti umani e che gli effetti negativi fossero evitati (Dercum, 1917). Dercum, un discepolo di Mitchell, affrontò molto dettagliatamente diverse forme di cura REST e descrisse la loro applicabilità alle diverse categorie di malattia mentale. Il suo sommario evidenzia la grande utilità che egli riconosceva alla tecnica, essendo quest'ultima applicabile alle nevrosi allora comuni quali la nevrastenia, l'isteria e l'ipocondria, nonché a diversi problemi comportamentali quali la depressione e il delirio, fino a disturbi quali l'epilessia e l'abuso di alcol e stupefacenti. Egli comprese, infatti, che "nella gestione dell'infermità mentale, il principio fondamentale è il riposo". Che questo non fosse un punto di vista unico è dimostrato dal fatto che anche Janet (1919) fa riferimento al riposo e all'isolamento come a una delle principali terapie psichiche. Inoltre, prescrive di economizzare lo sforzo, che nella sua enfasi sulla routine, la stabilità e la monotonia presenta una versione meno drammatica ma comunque riconoscibile del REST. Guthrie (1938), nel suo capitolo sulla psicoterapia, offre un'idea del ruolo importante che la riduzione degli stimoli e le tecniche correlate ricoprono nelle rappresentazioni psicoterapeutiche dei primi anni del ventesimo secolo.
Per converso, l'idea che la stimolazione eccessiva possa provocare disadattamento non è nuova e, infatti, costituisce la base di alcuni usi pionieristici della riduzione degli stimoli dei primi psiachiatri. Mitchell, che scrive verso la fine del diciannovesimo secolo, metteva in guardia contro la "vita priva di riposo". Il percorso logico che conduce da questa idea ai concetti di sovraccarico di informazioni, "sovraccarico di stimoli attrattivi" (Lipowski, 1970), e "future shock" (Toffler, 1970) è chiaro, e lo è anche il passaggio dalle condizioni parziali e complete di riposo prescritte da Dercum ai diversi usi attuali del REST.



LA VASCA DI RESTRIZIONE SENSORIALE

Sebbene per migliaia di anni siano state utilizzate diverse forme di deprivazione sensoriale da bambini, artisti, mistici, yogi e monaci, per raggiungere la pace, il piacere, il rilassamento, l'illuminazione, per meditare o semplicemente per divertirsi, è stato uno studioso del cervello a sviluppare la vasca di restrizione sensoriale.
Il Dott. John C. Lilly, laureato in medicina con una formazione come psicanalista e una specializzazione in neurofisiologia sperimentale, non stava riflettendo sugli stati meditativi di coscienza, la pace o il piacere, ma tentava di creare quello che definiva "uno strumento di ricerca" con cui potesse studiare alcune aree enigmatiche della neuropsicologia.
Per oltre vent'anni Lilly ha portato avanti i suoi studi sul cervello, in particolare sulla sua attività elettrica. Affascinato dalla relazione apparentemente inconoscibile tra il cervello fisico e quello che si definisce comunemente "mente", Lilly era determinato a registrare con oggettività l'attività elettrica del cervello e l'attività e i cambiamenti di pensiero, sentimento e idee corrispondenti e simultanee.
Dopo anni di esplorazione dell'attività elettrica del cervello, tuttavia, Lilly concluse con riluttanza che non esisteva alcun modo per raccogliere e registrare tali attività senza danneggiare e modificare il cervello ed alterare, di conseguenza, la mente in esso contenuta. Mentre ricercava un metodo per studiare i processi del cervello/mente senza modificare o danneggiare il cervello, Lilly fu attratto dalla questione correlata delle origini dell'attività cosciente all'interno del cervello stesso.
Nel 1954, mentre lavorava presso il National Institute of Mental Health (NIMH), Lilly capì che il solo modo per affrontare entrambi i problemi, cioè lo studio del cervello/mente e la questione circa le origini della coscienza, consisteva nell'isolare la mente dalla stimolazione esterna.

Lilly scoprì che presso l'istituto esisteva una struttura ideale per lo scopo: una camera insonorizzata contenente una vasca costruita durante la seconda guerra mondiale per gli esperimenti condotti dalla Marina sul metabolismo dei nuotatori subacquei.
Nella prima vasca di Lilly la persona galleggiante era sospesa in posizione eretta, interamente sott'acqua, con la testa completamente coperta da un impianto e da una maschera di respirazione di gomma modellata in sospensione all'estremità di un tubo dell'aria. Lilly pensava che la vasca eliminasse di fatto tutti i principali stimoli esterni. Tra questi, i più importanti erano:
a) la presenza di altre persone, b) luce, c) suoni, d) gravità, e) temperatura.
Dopo aver progettato la vasca, occorreva collaudarla e Lilly e il suo collega Jay Shurley non ebbero esitazioni nel designare se stessi come soggetti dell'esperimento.
A quell'epoca, il 1954, si trattava di compiere un passo nell'ignoto. Lo studio più influente sull'isolamento condotto fino a quel momento era il lavoro del Dott. Donald Hebb del dipartimento di psicologia della McGill University. Lo studio del 1953 si era concentrato sulla stimolazione monotona piuttosto che ridotta, collocando il soggetto immobile in un letto all'interno di una camera di isolamento con aria condizionata, braccia e mani guantate avvolte in manicotti di cartone, occhi coperti, la camera immersa in una luce diffusa e rumore bianco. I soggetti erano stati reclutati per un esperimento di "deprivazione sensoriale" e avevano tutte le ragioni per aspettarsi l'esperienza negativa evocata dal termine deprivazione. Trovavano difficile pensare in maniera organizzata o mantenere la concentrazione per periodi prolungati. Divennero molto suggestionabili. Si accrebbe il nervosismo e l'ansia, e i soggetti svilupparono delusioni e bizzarre allucinazioni. Si verificarono alcune crisi. In generale, gli esperimenti della McGill realizzarono le aspettative negative dei ricercatori.



Quindi, a metà degli anni 50, si pensava che la deprivazione sensoriale fosse una via che conduceva alla pazzia. Dati i presupposti della comunità scientifica, Lilly deve aver vissuto con una certa trepidazione il momento in cui si immerse per la prima volta nella vascia di galleggiamento, entrando in uno stato di deprivazione che avrebbe potuto farlo impazzire, o, nella migliore delle ipotesi, spaventarlo e disorientarlo. È facile immaginare la sua sorpresa quando comprese che l'assenza di stimoli esterni invece di deprivarlo lo proiettava in quelli che definì "stati riccamente elaborati di esperianza interna".
Con questa prima immersione Lilly fece un'altra sorprendente scoperta: l'esperienza di isolamento non fu affatto stressante, anzi si rivelò profondamente rilassante.
La comunità scientifica, tuttavia, non era preparata per un atteggiamento così positivo, quasi evangelico, verso quelli che insisteva nel vedere come "fenomeni psicopatologici". Incapace di ottenere approvazione per le sue idee tra i membri della comunità scientifica accademica, Lilly continuò i suoi esperimenti con il galleggiamento, semplificando e migliorando la struttura generale della vasca. Comprese che galleggiare in una posizione supina era più rilassante, invece che con i piedi sospesi verso



il basso nell'acqua. Infine, scoprì che il galleggiamento migliore era garantito da una soluzione satura di sali di Epsom, che consentiva anche ai ricercatori più magri di galleggiare con l'intero corpo o vicino alla superficie dell'acqua. Negli anni successivi furono apportati altri miglioramenti, come riscaldatori dell'acqua con termostati sufficientemente sensibili da mantenere l'acqua alla temperatura perfetta, un sistema di ventilazione per mantenere fresca l'aria nella vasca e un meccanismo di sanitizzazione per il riutilizzo della soluzione salina.

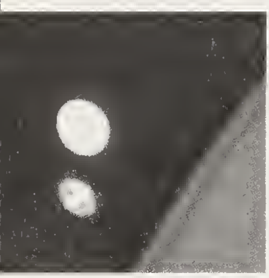


Nei primi anni '70, Lilly aveva perfezionato la vasca di galleggiamento, arrivando a una struttura simile a quella attuale. Con l'installazione di diverse vasche nella sua casa di Malibu, Lilly iniziò a invitare membri influenti del nuovo movimento del "potenziale umano" per provare l'esperienza del galleggiamento. Leader culturali, artisti e autorità del "gioco della mente" si denudarono e si immersero nella vasca per un'esperienza di "caduta libera psicologica" in un "buco nero dello spazio psicologico".
Molte di queste persone avevano una grossa esperienza nel campo della meditazione. Erano consapevoli del fatto che per raggiungere livelli profondi di meditazione occorreva molta pratica, sforzi ripetuti e talvolta frustranti di escludere i suoni, la luce e gli altri stimoli ambientali. Tuttavia, scoprirono che la vasca eliminava tali distrazioni, consentendo loro di raggiungere quasi immediatamente livelli profondi di meditazione. Per usare le parole di Lilly, "l'ambiente ristretto della vasca consente di iniziare la meditazione nel punto che, all'esterno della vasca, è raggiungibile solo dopo alcune operazioni inibitorie che richiedono un certo periodo di tempo per essere eseguite. In un ambiente privato delle distrazioni esterne, è possibile concentrarsi immediatamente sulle proprie percezioni interne e immergersi nel proprio mondo interiore".
Attualmente esistono migliaia di vasche in uso, con centri di galleggiamento di natura commerciale in più di un centinaio di città americane e in molte città europee e giapponesi.

Con l'esplosione dell'interesse popolare per il galleggiamento, i ricercatori scientifici si contendono la vasca. Sempre più università e istituti di ricerca acquistano vasche di restrizione sensoriale e, in questi ultimi anni, si è intensificata la ricerca nei campi della biochimica, dell'elettromagnetismo, delle onde cerebrali, del sonno, della modifica comportamentale, della suggestionabilità, della riduzione della pressione sanguigna, dell'autoregolazione e della guarigione.

L'ESPERIENZA DELLA RESTRIZIONE SENSORIALE IN VASCA DI GALLEGGIAMENTO

Gli stati modificati di coscienza condividono diverse caratteristiche generali, tra cui alterazioni del pensiero, cambiamenti nella percezione del tempo, cambiamenti dell'immagine corporea, un senso dell'ineffabile, il sentimento del ringiovanimento, ipersuggestionabilità, cambiamento dell'espressione emotiva e liberazione temporanea dal controllo dell'io. L'esperienza del galleggiamento rivela anch'essa caratteristiche simili e può essere divisa in due parti: durante e dopo il galleggiamento.

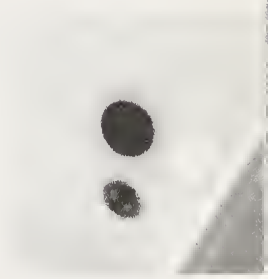


Nella vasca

In estrema sintesi, quando neutralizziamo o restringiamo gli stimoli ambientali, diventiamo più consapevoli di ciò che ancora abbiamo a disposizione. Nel caso della restrizione sensoriale, dopo aver escluso luce, suono, sensazioni tattili, gravità, la presenza di altre persone e movimenti, quello che resta è il Sé: la realtà fisica dei nostri muscoli scheletrici, dei nostri sistemi interni, dei nostri cervelli, e la realtà non fisica dei nostri pensieri, emozioni, intuizioni e immagini mentali.
Questa consapevolezza intensificata non è uno stato privo di contenuto, di poca utilità nel "mondo reale": diventando più consapevoli dei propri processi interni, si può esercitare di fatto un controllo cosciente su di essi.
La scoperta che gli uomini possono controllare il proprio corpo prestando attenzione ai sottili segnali interni fu opera di alcuni ricercatori che si avvalsero di tecniche di biofeedback e rappresenta sicuramente una delle più significative conquiste degli ultimi decenni. Tuttavia, non si tratta di certo di un'assoluta novità. Mediante tecniche di deprivazione sensoriale, yogi, monaci e fachiri hanno realizzato questi "miracoli" di autocontrollo per migliaia di anni, a discapito di quanto hanno affermato, nella loro beata ignoranza, molti ricercatori occidentali, convinti che tali eventi non potessero verificarsi.
Alla base di quello che si verifica all'interno della vasca risiede un paradosso: restringendo l'input sensoriale, aumenta la consapevolezza sensoriale, diventando ciechi si impara a vedere in un modo nuovo e più efficace, abbandonandosi, si guadagna maggiore controllo e potere su se stessi e, in ultima istanza, sul mondo esterno.

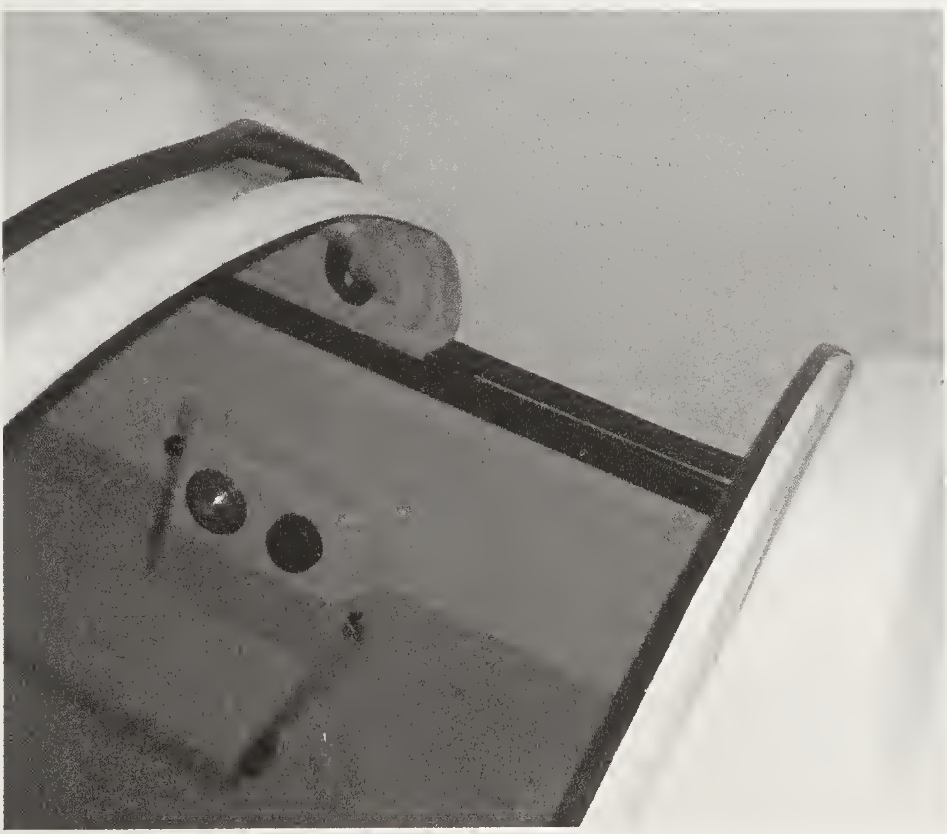
Fuori dalla vasca

Se l'immergersi nella vasca può accrescere la nostra consapevolezza anche dei più impercettibili processi interni, la crescita di consapevolezza che si realizza dopo esserne usciti non è di minore entità. Le persone che emergono dalla vasca si sorprendono a riscoprire un mondo che sembra cambiato. Vedono le cose in modo diverso, descrivono un mondo nuovo, brillante, illuminato, intensificato, più vivido e luminoso. Quando si esclude l'input proveniente dai sensi, immergendosi nella vasca, i sensi sembrano rispondere espandendosi, diventando più ricettivi. William Blake ha descritto il processo come "purificazione delle porte della percezione". I maestri Zen parlano di un mondo visto con gli occhi di un novizio. Gesù, invece, di un mondo esperito con le percezioni fresche di un bambino. Gli psicologi hanno definito il fenomeno "deautomatizzazione".
Qualunque sia la terminologia, dopo una sessione nella vasca si percepisce il mondo con immediatezza, ricchezza e chiarezza sorprendenti, e qualunque sia il valore spirituale assegnato a questo tipo di percezione, è immediatamente certo che si tratti di un'esperienza degna di essere vissuta semplicemente perché genera sensazioni piacevoli.



EFFETTI PSICOFISIOLOGICI DELLA RESTRIZIONE SENSORIALE

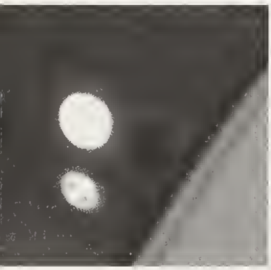
La terapia REST ha affascinato numerosi ricercatori, medici ed esploratori della coscienza, promettendo loro un'esperienza veramente specia-



le: una potente trasformazione, un'esperienza di portata mistica, un cambiamento intenso nei processi biochimici, prestazioni migliorate o la guarigione dalle malattie. Al di là del fascino che tale terapia esercita, il galleggiamento REST si è attestato come metodo unico al mondo nel campo della psicofisiologia applicata e si è rivelato essere una tecnica con effetti psicofisiologici prevedibili e applicazioni mediche e pratiche di ampia portata.

Nella scelta dei parametri fisiologici dell'effetto del REST sul rilassamento, sono stati esaminati i cambiamenti fisiologici e biochimici di base associati allo stress. I parametri fisiologici misurati includevano la pressione sanguigna (BP), la tensione muscolare (EMG) e la frequenza cardiaca (HR). I parametri ormonali includevano sia gli ormoni dell'asse surrenale, quali ACTH, epinefrina, norepinefrina, cortisolo e aldosterone, sia gli ormoni non direttamente associati alla risposta allo stress (progesterone e testosterone).

Per quanto riguarda diversi ormoni sono state osservate riduzioni sia durante una singola sessione di galleggiamento, sia tra diverse sessioni. Gli ormoni direttamente associati alla risposta allo stress, quali il cortisolo, l'ACTH e l'epinefrina mostravano riduzioni durante le sessioni, mentre il progesterone, non direttamente associato alla risposta allo stress, non mostrava mutamenti (Turner e Fine, 1983). Allo stesso modo, sono state osservate riduzioni tra le sessioni negli ormoni associati all'asse surrenale (cortisolo, aldosterone, attività renina), mentre un ormone non collegato alla risposta allo stress, il testosterone, non rivelava mutamenti tra le sessioni (Turner e Fine, 1990a).



In uno studio separato, si è esaminato l'effetto tra le sessioni sui valori del cortisolo e sulla loro variabilità, osservando una riduzione in entrambi i parametri (Turner e Fine, 1991). Questo suggerisce la possibilità di una reimpostazione del meccanismo di regolazione del cortisolo tra le sessioni. Inoltre si è scoperto che il cortisolo, a cui è stata prestata una maggiore attenzione, e la pressione sanguigna conservano l'effetto del REST al termine di sessioni REST ripetute (Turner e Fine, 1983). Il fenomeno rivela che l'effetto del REST è molto di più di una semplice risposta immediatamente reversibile.

Se si confrontano le modifiche ormonali e della pressione sanguigna durante il REST con quelle che si verificano durante altre condizioni di rilassamento (es. biofeedback), risulta evidente che gli effetti ormonali sono maggiori durante il REST, mentre si rivelano sostanzialmente simili i cambiamenti della pressione sanguigna (McGrady, Turner, Fine e Higgins, 1987). Questi risultati ci inducono a pensare che il REST incida su meccanismi diversi da quelli coinvolti nel biofeedback (dal momento che influenza i livelli di cortisolo più di altri metodi) o che sia semplicemente più efficace (in altre parole, il REST ha raggiunto la soglia di modifica del cortisolo mentre il biofeedback non ci è riuscito).

APPLICAZIONI CLINICHE DEL GALLEGGIAMENTO REST

Tali risultati supportano in modo significativo l'ipotesi che il galleggiamento REST rappresenti un efficace strumento per l'induzione di rilas-

samento e sia dotato di un cospicuo potenziale clinico nella cura dei pazienti che soffrono di disordini legati allo stress. Sono numerosi gli studi clinici in cui il REST è stato impiegato come trattamento terapeutico nella cura di un'ampia gamma di patologie, tra cui ipertensione essenziale, cefalea da tensione muscolare, disturbi d'ansia, dolore cronico, insonnia psicofisiologica, PMS e artrite reumatoide (Fine e Turner, 1985; Rzewnicki, Alistair, Wallbaum, Steel, Suedfeld, 1990; Fine e Turner, 1985; Goldstein e Jessen, 1990; Turner, DeLeon, Gibson, Fine, 1993).

I paradigmi terapeutici utilizzati nei suddetti studi erano simili e prevedevano l'impiego del REST come metodo principale per l'induzione di rilassamento e il training. I risultati conseguenti all'uso del REST si sono rivelati positivi. Uno degli effetti più straordinari prodotti dal REST e rilevati nel corso di tali studi è stato la sperimentazione ricorrente da parte di pazienti affetti da dolore cronico di una totale assenza di dolore durante il galleggiamento; l'anestesia spontanea poteva protrarsi anche per diverse ore successive al termine della sessione. Purtroppo, come nel caso di molti approcci terapeutici biocomportamentali, non sono ancora stati effettuati esperimenti controllati su larga scala.

GALLEGGIAMENTO REST E PEAK PERFORMANCE

Un settore completamente diverso ed estremamente interessante è rappresentato dall'utilizzo del galleggiamento REST per il miglioramento delle prestazioni umane. Da numerosi studi, condotti principalmente nell'ambito dei programmi di ricerca di Peter Suedfeld della University of British Columbia e di Arreed Barabasz della Washington State University, è emerso un considerevole incremento della creatività scientifica, delle prestazioni relative al volo cieco e dell'abilità pianistica.

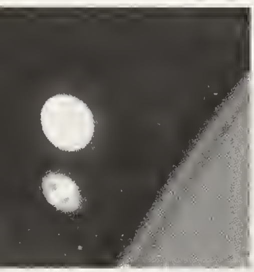
Altre analisi effettuate in merito alle prestazioni sportive (basket, tennis, sci) hanno avuto esiti positivi. In diversi studi la condizione del galleggiamento REST è stata modificata con tecniche di rilassamento e training mediante immagini, producendo sempre un effetto potenziato. Il galleggiamento REST è stato utilizzato con o senza il supporto di immagini, senza riscontrare alcuna differenza di rilievo. Il galleggiamento REST si è dimostrato sufficientemente potente da produrre un miglioramento delle prestazioni. Barabasz sostiene che, trattandosi di una tecnica in grado di accrescere la capacità immaginativa distruggendo al contempo processi psicologici già strutturati, il REST è particolarmente adatto non solo per l'acquisizione di nuove capacità potenziate ma anche per la rimozione di capacità meno adattative.

GALLEGGIAMENTO REST E GESTIONE DEL DOLORE

Un esame accurato del ruolo del galleggiamento REST nella gestione del dolore consentirà di comprendere appieno la natura psicofisiologica del trattamento. Le terapie del dolore sono generalmente utilizzate come estremo rimedio per i pazienti refrattari ai trattamenti medici tradiziona-

li. La gestione del dolore su base biocomportamentale prevede l'impiego di tecniche di medicina comportamentale e di *counselling* quali, ad esempio, training autogeno, meditazione, biofeedback, immaginazione guidata e autoipnosi. Gli obiettivi di tale trattamento consistono nello sviluppo di capacità specifiche di elusione del dolore, nella definizione di abitudini quotidiane per uno stato di salute ottimale entro i limiti di una condizione di invalidità, nella riduzione o, se possibile, nell'eliminazione del dolore e/o nell'accettazione da parte dei pazienti di un certo livello di dolore.

Il galleggiamento REST può giocare un ruolo significativo in diverse fasi del processo di gestione del dolore. Riducendo la tensione muscolare e la sensazione di dolore in un periodo di tempo relativamente breve e senza alcuno sforzo da parte del paziente, tale tecnica offre una prova evidente dei vantaggi del rilassamento. Il sollievo è immediato e, sebbene temporaneo, promette ulteriori miglioramenti con l'adozione del REST e di altre strategie basate sul rilassamento. La riduzione dei sintomi che si ottiene mediante il galleggiamento può accrescere la motivazione del paziente e il suo interesse per le fasi successive del programma terapeutico. I pazienti sono in genere sospettosi e scettici nell'iniziare il trattamento e desiderano una dimostrazione chiara e concreta della possibilità di essere aiutati. Il galleggiamento è in grado di fornirla.



Lo stato di relax che segue il galleggiamento può essere utilizzato per agevolare il training. Nel trattamento qui analizzato, il training nel rilassamento e in altre strategie psicologiche per il controllo del dolore è stato impiegato durante le sessioni di galleggiamento REST e durante le sedute di counselling. Mediante programmi di ascolto mirati, i pazienti sono stati preparati all'uso, durante il galleggiamento, di particolari tecniche respiratorie, al rilassamento progressivo dei muscoli, al training autogeno, all'immaginazione guidata e alle suggestioni ipnotiche per la riduzione del dolore.

Le più comuni eziologie del dolore in questo gruppo di pazienti erano legate a incidenti automobilistici, incidenti sul lavoro e malattia cronica. La maggior parte dei pazienti aveva sopportato il dolore per oltre sei mesi, sperimentando anche diversi livelli di ansietà, rabbia e depressione. Tali problemi emotivi devono essere attentamente considerati nel trattamento dei pazienti affetti da dolore cronico. I primi dati corrispondono a valutazioni "pre-post" del dolore relative a 16 pazienti che hanno effettuato da una a 16 sessioni di galleggiamento. Per ogni paziente sono state analizzate fino a quattro aree del corpo, per un totale di 253 misurazioni pre-post. La percentuale media di sollievo, misurata rispetto al valore antecedente alla sessione, è stata del 31,3% per tutte le sessioni e le misurazioni. Per stabilire se il galleggiamento REST è in grado di fornire maggiore sollievo dal dolore ad alcune parti del corpo piuttosto che ad altre, le misurazioni eseguite sono state suddivise ed esaminate in relazione alle diverse aree del corpo di riferimento. La media della riduzione del dolore nella maggior parte delle aree del corpo è stata del 31% circa, fatta eccezione per la parte superiore della schiena (63,6%), le braccia (48,2%) e le gambe (15,3%). La durata del sollievo variava da un minimo di due ore a un massimo di sette giorni.

Una seconda serie di dati è stata raccolta in seguito ad un sondaggio

inviato ad alcuni pazienti che avevano completato il programma. Nel questionario veniva chiesto ai pazienti di esprimere una valutazione del livello di sollievo dal dolore ricevuto dai vari componenti del programma (galleggiamento, training e *counselling*) e da altri trattamenti praticati, farmacologici, chiropratici, chirurgici o di terapia fisica. Sollievo temporaneo o a lungo termine dal dolore, liberazione da ansia o da stress e sollievo da stati depressivi sono stati indicati separatamente. Ai pazienti è stato inoltre chiesto se i vari trattamenti avessero migliorato il loro approccio alla realtà e/o li avessero aiutati a gestire in modo adeguato il proprio dolore.
Tutti e 27 i pazienti che hanno completato il questionario si erano sottoposti ad altri trattamenti oltre che a questo programma per la cura del dolore: l'81% aveva fatto ricorso a farmaci specifici contro il dolore, il 56% a infiltrazioni antidolorifiche, il 70% a terapie fisiche, il 59% a trattamenti chiropratici e il 22% a interventi chirurgici. I suddetti pazienti hanno dichiarato di aver ricevuto dalle sessioni di galleggiamento un sollievo dal dolore, temporaneo o a lungo termine, maggiore che da altre modalità terapeutiche.
Per i sintomi non legati al dolore fisico, i confronti hanno prodotto risultati ancor più sorprendenti. I pazienti hanno riferito che la pratica del galleggiamento li ha aiutati a combattere stati di ansia e di stress molto più di altre tecniche terapeutiche. Per la cura della depressione, il galleggiamento e il *counselling* si sono classificati allo stesso posto, con una percentuale di riduzione del dolore pari al 70% circa, per il training si è invece registrato un sollievo del 53% e per la terapia fisica e farmacologia del 20%. I pazienti hanno dichiarato di aver ricevuto anche numerosi altri vantaggi dal galleggiamento, ad esempio miglioramenti nella qualità del sonno (65%), nella concentrazione mentale (77%), nella carica energetica (46%), nei rapporti interpersonali (54%), nelle capacità lavorative (35%) e nella capacità di gestire il dolore (88%) e di affrontare lo stress (92%), nonché una sensazione di benessere generale (65%) derivante dalla pratica del REST.
Alla domanda "Questo trattamento ha migliorato il suo approccio al dolore?", il 96% dei pazienti sottoposti al sondaggio ha risposto positivamente riguardo al galleggiamento, il 100% riguardo al *counselling*, il 100% riguardo al training, il 50% alla terapia fisica, il 24% alle pillole contro il dolore, il 17% alle iniezioni antidolorifiche e il 15% ai trattamenti chiropratici. Alla domanda:"Questo trattamento l'ha aiutata a gestire in modo efficace il suo dolore?", la risposta del 96% dei pazienti è stata positiva per il galleggiamento, del 92% per il training e la consultazione, del 50% per le iniezioni antidolorifiche, del 44% per le infiltrazioni antidolorifiche, del 38% per la terapia fisica e del 17% per i trattamenti chiropratici. Risulta evidente, dunque, che il galleggiamento si è rivelato in media più efficace di altri trattamenti per la cura del dolore, dell'ansia e della depressione.

GALLEGGIAMENTO REST E MALATTIE CRONICHE

Oltre a pazienti affetti da dolore cronico, sono stati oggetto di ricerca

BIBLIOGRAFIA

BARABASZ A.F. E BARABASZ M. (a cura di), 1993, *Clinical and experimental restricted invironmental stimulation*, New York, Springer-Verlag

FINE T.H. E TURNER J.W. (a cura di), 1983, *First international conference on REST self-regulation*, Toledo, Ohio, IRIS Publications

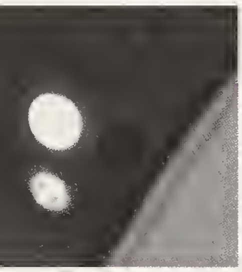
FINE T.H. E TURNER J.W. (a cura di), 1985, *Second international conference on REST*, Toledo, Ohio, IRIS Publications

FINE T.H. E TURNER J.W. (a cura di), 1990, *Restricted environmental stimulation: research and commentary*, Toledo, Ohio, Medical College of Ohio Press

HUTCHISON M., (1984), The book of floating, Quill, New York

SUEFELD P., TURNER J.W. E FINE T.H. (a cura di), 1990, *Restricted environmental stimulation: theoretical and empirical developments in floatation REST*, New York, Springer-Verlag

anche pazienti afflitti da malattie fisiche croniche. La maggior parte dei malati cronici soffriva di malattie autoimmuni, tra cui artritre reumatoide, lupus, scleroderma e sindrome di Reiter. Per questi pazienti la scoperta del rilassamento ha significato una considerevole riduzione di sintomi quali dolori articolari, mal di testa, affaticamento e depressione.
Numerosi pazienti affetti da lupus hanno dichiarato che la pratica regolare del galleggiamento ha permesso loro di ridurre il dosaggio di prednisone sperimentando una minore frequenza e gravità dei sintomi. Due pazienti che soffrivano di scleroderma hanno affermato di trarre notevole sollievo dal galleggiamento. Una, in particolare, ha riscontrato una significativa diminuzione del dolore che si è protratta per quasi una settimana dopo la terza sessione di galleggiamento. La donna ha proseguito il trattamento ricavandone diversi altri vantaggi: sollievo dalla depressione causata dalla malattia, drastica riduzione dell'uso di steroidi e altri farmaci, diminuzione dei dolori articolari e del gonfiore e attacchi meno frequenti di mal di testa e dolori di stomaco. Dopo tre mesi di trattamento a base di *counselling* e galleggiamento la donna ha potuto riprendere il suo lavoro.



GALLEGGIAMENTO REST E DEPRESSIONE

Quando lo stato depressivo si sviluppa come reazione a una malattia o a un'infermità fisica, il galleggiamento REST è in grado di provocare un immediato innalzamento del tono dell'umore, probabilmente a causa degli effetti positivi prodotti da uno stato di rilassamento profondo e dell'ottimismo indotto dall'esperienza del sollievo fisico.
Se la depressione è invece la diagnosi principale, è più opportuno utilizzare il galleggiamento in combinazione con il *counselling* e solo dopo che il paziente ha acquisito un minimo di controllo sulle proprie emozioni. È necessaria una certa cautela nell'impiego del metodo REST con i pazienti depressi a causa della natura spesso ossessiva del pensiero negativo che perdurerà nel corso della sessione REST. Una volta che questi pazienti abbiano sviluppato una migliore comprensione del proprio disturbo, il galleggiamento REST consente di innalzare il tono dell'umore accelerando così il corso della terapia, soprattutto se combinato con un'immaginazione guidata positiva durante le sessioni.

REST E FISIOPSICOLOGIA APPLICATA

L'ambiente REST è un ambiente ideale per un apprendimento basato sul biofeedback. Diversi anni fa Lloyd e Shurley hanno pubblicato un documento in cui si dimotrava l'effetto del REST sull'acquisizione del controllo di singole unità motorie. Tale acquisizione risultava superiore nella camera REST (Lloyd e Shurley, 1976), e da recenti ricerche è emerso lo stesso tipo di vantaggio per il controllo della frequenza cardiaca.

CON LA BENEDIZIONE DI SEKHMET E I PASSI DEGLI UOMINI

Andrea
MARFORI
philosophy
student





INTRODUZIONE

Cercherò qui di presentare una ricerca sperimentale effettuata sul campo per mezzo dell'osservazione del comportamento di animali domestici noti a tutti: i gatti.
Come avrete modo di vedere le osservazioni sono state fatte nella maniera più rigorosa possibile, anche se non è stato possibile accertare la presenza di alcuni componenti chimici e biologici, che le osservazioni fanno supporre, per la mancanza di laboratori attrezzati a cui fare riferimento.
Ad ogni modo ognuno potrà verificare che il metodo di indagine è coerente e vuole portare argomenti alla tesi che la modificazione degli stati di coscienza non sia una prerogativa degli essere umani, ma di qualunque essere vivente.

Inoltre si vuole ipotizzare che questa modificazione degli stati di coscienza avvenga non soltanto con la produzione endogena di sostanze atte allo scopo, cioè con tutti gli elementi che compongono la chimica del cervello, ma anche con l'assunzione esogena di sostanze presenti in natura che aiutino, o talvolta sostituiscano, le sostanze prodotte dall'organismo.





È quanto abitualmente fa l'uomo quando, ad esempio, stimola la produzione di endorfine attraverso l'attività sessuale oppure, in alternativa, assume morfine, che sono molecole di origine vegetale simili alle endorfine prodotte dall'organismo, per ottenere un analogo stato di ebbrezza.
Il fatto è noto da tempo, ma in qualche modo si considera questa una prerogativa dell'essere umano e non un comportamento abituale di ogni essere vivente.
È importante, invece, imparare ad osservare la natura per renderci conto che non soltanto noi possediamo una coscienza e, soprattutto, che non soltanto noi ci occupiamo di alterarla!
Ehi... la cosa non è così noiosa come può sembrare dalle prime righe di questa introduzione!
Forse conviene raccontare la storia del bricco del latte per rendere con delle immagini alcuni dei concetti di cui si vuole parlare qui.
Quando mettete del latte a bollire sul fuoco dentro ad un bricco, potete vedere che sulla superficie si forma una pellicola più consistente del resto del liquido.
Un animaletto minuscolo potrebbe camminarci sopra, mentre nel latte affonderebbe.
Ecco, noi siamo quegli animaletti. La pellicola che ricopre il latte è la dimensione di realtà su cui si muove la coscienza diurna. Tutto quanto il latte che, nel suo insieme, sta nel bricco è la realtà del mondo.
E il bricco cos'è? Potrebbe domandare qualcuno... Beh, questo sarà un buon argomento per un altro articolo! Anche perché potrebbe esserci chi si pone domande sul fuoco che scalda il bricco... Poi, magari, chi si interroga sul fiammifero che accende il fuoco, e così via...
Torniamo quindi al latte e alla sua pellicola.
Non si può certo dire che il latte liquido e la pellicola siano formati di sostanza differente. Eppure sulla pellicola l'animaletto può camminare, mentre nel liquido affonda.
La nostra realtà diurna che corrisponde alla pellicola è solida, ben strut-

turata su rapporti di causa ed effetto che producono un computo lineare del trascorrere del tempo.
È, del tutto ragionevolmente, una realtà primaria su cui si basa la nostra esistenza.
A differenza di quanto pensano tanti sostenitori dell'alterazione degli stati di coscienza è bene che sia così. Altrimenti non si potrebbe vivere.

Però è altrettanto pericoloso che, anziché una realta primaria, sia considerata la realtà unica e assoluta. Questo perchè la pellicola è più sottile di quanto si pensi comunemente ed è facile che si producano delle lacerazioni in cui l'animaletto precipita, finendo così nel fluido indistinto del latte liquido.
Ogni notte, per la verità, l'animaletto ci nuota dentro quando sogna. Più precisamente quando il suo cervello produce scariche di triptamina.
Ma soprattutto è destinato a finirci dentro senza scampo quando fa la cosa comune a tutti gli esseri viventi: morire.
Anche il più inutile degli animaletti riesce a fare almeno una cosa interessante nella sua vita quando muore!
Indagini di laboratorio hanno potuto constatare che nelle 48 ore seguenti al decesso il corpo continua a produrre forti quantità di triptammina.
Qualcuno ha definito la triptamina la sostanza di cui è fatta l'anima. La definizione è probabilmente un po' troppo romantica, ma la cosa lascia pochi dubbi sul fatto che siamo tutti destinati ad un grande splash dentro al più potente enteogeno naturale!
Così è meglio essere preparati.
A parte le culture moderne, che sembrano essere alquanto ingenue e primitive al riguardo, l'uomo ha sempre cercato di occuparsi della questione con estrema attenzione. Sono rimaste alcune testimonianze storiche di questa attenzione. La più completa è forse quella sorta di guida Lonely Planet per l'altro mondo che è il tibetano Bardo Thodol (la cui azione si deve svolgere infatti nelle 48 ore seguenti al decesso attraverso l'uso appropriato di suoni), ma anche i glifi del viaggio di Osiride e in generale ogni mito cosmogonico antico trattano di questo.



Ora, mi pare lecito pensare che, se si escludono forme sociali di vita aberranti quali quelle attuali, queste precauzioni che l'animale uomo ha preso nel corso della sua storia, per essere in confidenza con le dimensioni non primarie, non siano una prerogativa sua propria.
È un'ipotesi, ovviamente, ma si può ragionevolmente supporre che l'algoritmo che sta alla base del sistema uomo non sia proprio soltanto di quello specifico sistema, ma sia pertinente ad ogni forma vivente poiché tutte le forme viventi sono, alla fine, molto simili fra loro.
Si può dire che c'è una certa differenza fra un cavallo e una pulce, ma che tale differenza è nulla rispetto a quella fra un cavallo e un sasso.
Se poi il posto priviligiato nel mondo e nell'universo che l'uomo riserva a se stesso non lo si volesse attribuire al fatto che è l'uomo stesso a scrivere la storia (bisognerebbe sapere cosa ne pensa il cavallo della centralità della specie umana nell'universo...), ma al possessoà di una sostanza spirituale da parte delle scimmie nude, allora la comprensione delle magie che la triptamina compie non giustifica nulla.



Qui non si parla né di misticismo, né di spiritualismo (come d'altra parte è sempre stato in ogni religione prima che si inventasse il monoteismo a scopi spudoratamente politici), ma di materialismo approfondito.
Niente vita eterna, insomma... Peccato, questa volta è andata male! Solo che è molto probabile che la vita non finisca quando comunemente si pensa. C'è probabilmente un tempo in più e sembra che questo tempo sia il periodo più importante di tutta la vita di ogni inviduo.
Questo può essere un tantino seccante per chi si è dedicato ad accumulare cose ed onorificenze per tutta l'esistenza, ma tant'è... il meccanismo di base non sembra essere modificabile.
E allora ecco che la nostra vita si decide ai tempi supplementari, come tante partite di calcio. L'interrogativo potrebbe essere: se poi si va ai rigori, c'è o non c'è il golden goal?
Intanto meglio allenarsi, cioè essere preparati a precipitare nel biancore abbacinante del profondo latte contenuto nel bricco.



Naturalmente, come già detto, il sonno e i sogni ci conducono con assoluta regolarità nelle altre dimensioni. Ma non basta.
Mantenere la padronanza della coscienza nel vortice che ci attende è la sfida che si impone. E non è una sfida lanciata in particolare alla nostra specie, ma a tutto ciò che è strutturato sulla base del serpente intrecciato: l'algoritmo del DNA.



È opportuno ripetere un semplice concetto essenziale: alterare la coscienza non è un fatto ricreativo né sapienziale (ovvero discoteche e guru sono le due opposte facce della medesima inutile medaglia), nessuno ha il dovere di esplorare altre dimensioni per raggiungere chimeriche vette di profonda coscienza, né per farsi un grande sballo con gli amici (tutti coloro che hanno usato veri enteogeni sanno che sono spesso interessanti, quasi mai divertenti).
Si potrebbe tranquillamente lasciar perdere tutto senza rimpianti se non si fosse destinati a finirci dentro al momento del gran finale.

Qualcuno obbietta che la teoria non è abbastanza provata? Che la triptamina forse è solo acqua fresca... Che tibetani, antichi egizi e compagni erano soltanto degli strafattoni primitivi...

Allora può essere utile tornare all'argomento della ricerca che qui si sta introducendo: la prassi nel mondo animale nel suo complesso di alterare la coscienza nella forma della percezione del mondo esterno.
L'ipotesi è che, se lo fanno altri animali, i quali non hanno i condizionamenti culturali propri dell'uomo, la pratica sia dettata da una necessità biologica naturale.
La conseguente motivazione thanatologica di tale necessità è poi una deduzione logica dovuta all'esclusione di altre motivazioni più sensate.
Ma non è di questa conseguenza ultima del ragionamento che si tratterà nelle ricerca che segue. Potrete, invece, trovarvi osservazioni utili a formarsi un'opinione basata sui fatti riguardo alle tendenze animali relative a questi comportamenti.

Nella pagina sinistra e in basso: pianta di *Nepeta cataria*.

OSSERVAZIONI SULL'ASSUNZIONE DI SOSTANZE FUNGINE DA PARTE DEL GATTO DOMESTICO DURANTE L'UTILIZZO DI ERBA GATTAIA

1. Alcuni dati conosciuti rispetto al fenomeno.
Nella sua attenta osservazione sul comportamento del gatto domestico





La *valeriana officinalis L.*





(*Felis Domestica*), Desmond Morris testimonia: l'erba gattaia, una pianta che appartiene alla famiglia della menta (si tratta della *Nepeta Cataria*) contiene un olio, l'eptalattone, un lattone insaturo che su alcuni gatti ha lo stesso effetto della marijuana sull'uomo. Quando il gatto trova questa pianta in un giardino, parte immediatmente per un "viaggio" di dieci minuti durante il quale sembra andare completamente in estasi. Si tratta di un'interpretazione alquanto antropomorfa del fenomeno, perchè in realtà non abbiamo la minima idea di cosa stia succedendo realmente nel cervello dell'animale, ma chiunque abbia assistito alla reazione del gatto in presenza di questa pianta conosce perfettamente lo stato di trance in cui sembra piombare il micio. Tutte le specie di felini reagiscono così, anche i leoni, ma non tutti i singoli esemplari. Ve ne sono alcuni che non cadono affatto in trance e pare che tale differenza sia dovuta a fattori genetici.

Oltre alla *Nepeta Cataria* è stato verificato che almeno altre due specie di piante hanno il medesimo effetto psicoattivo sui gatti: la *Valeriana Officinalis L.* della famiglia delle Valerianaceae e il Maro (*Teucrium Marum L.*).
Grazie a ripetute osservazioni ho potuto notare che il gatto, quando rinviene la pianta in un campo, vi si precipita sopra, si allunga con le zampe stese in avanti, preme i lati delle guance sull'arbusto torcendo l'intero corpo ed appare in uno stato di grande euforia rotolandosi anche sul dorso ed assumendo un'espressione beata.
Tale reazione è stata descritta in maniera analoga anche da G.F. Palen e G.V. Goddard in uno studio del 1966 riportato in estratto da G. Samorini nel suo "*Animali che si Drogano*" del 2000.
Si può, inoltre, notare l'attività frenetica dello scavare per uno spessore di un paio di centimetri alla base della pianta portando alla luce parte delle radici.

A tali radici il gatto accosta la bocca e sembra succhiare intensamente. Desmond Morris osserva anche: se somministrate per via interna, tuttavia, e questo è un fatto davvero strano, l'erba gattaia e la valeriana hanno un effetto calmante sul gatto. Resta quindi un mistero come queste piante riescano a essere al tempo stesso eccitanti e calmanti a seconda che l'animale vi entri in contatto rispettivamente per via esterna o interna.

2. Ipotesi alternativa o complementare alla valenza psicoattiva dell'

L'opposto effetto che medesime sostanze producono sull'animale soltanto a causa del diverso modo di assunzione può far pensare che altri elementi entrino in gioco nell'utilizzo psicoattivo che il gatto fa dell'erba gattaia.
A mio parere bisogna pensare ad un sistema di cause piuttosto che ad una sola causa scatenante del fenomeno. Per inciso vorrei dire che troppo spesso si va in cerca di una causa unica che spieghi i fenomeni, e che questa escluda tutte le altre ed in particolare renda obsolete le precedenti spiegazioni del fenomeno stesso. È più probabile che in natura, invece, le cause tendano a compenetrarsi a vicenda piuttosto che a escludersi.
Inoltre potrebbe non essere l'eptalattone e la mancanza del gene necessario al suo riconoscimento a rendere soltanto alcuni esemplari di gatti sensibili all'effetto psicoattivo dell'erba gattaia.

Se ipotizziamo che non sia (o non sia soltanto) la presenza di una certa sostanza dentro la pianta, ma qualcosa che vi si trova ATTACCATO SOPRA, ecco che una specifica pianta potrebbe non fare effetto ad un dato gatto semplicemente perchè è già stata "ripulita" da un altro. Oppure potrebbe essere proprio la capacità, geneticamente determinata, di riconoscere l'eptalattone a fornire all'animale gli elementi per identificare la sostanza esterna. La sostanza a cui si allude in questa ipotesi si dovrebbe trovare attaccata alle radici della pianta, dato che queste vengono avidamente succhiate dall'animale proprio come se fossero incrostate di qualcosa. Si ipotizza che tale sostanza sia un fungo.

3. Breve ed incompleto riepilogo sulla natura dei funghi (del tutto superfluo per un micologo, ma utile al lettore comune e al proseguimento logico del ragionamento).
Comunemente si è portati a considerare i funghi dei vegetali, ma non è così. Non si tratta nemmeno di animali. Oggi la classificazione nei vegetali come Tallofite prive di clorofilla è da considerrasi superata. Sia botanica che zoologia assegnano ai funghi un regno proprio, separato da quello degli animali e da quello dei vegetali.
Il regno dei funghi, appunto.
Non si può affermare che questo sia un regno intermedio fra i due più conosciuti perchè ha caratteristiche sue proprie ed originali. Si può semmai dire che esiste una zona intermedia fra funghi e vegetali, composta dalle felci (Polipodiacee) che, oltre a presentare la particolarità di avere la forma di un frattale perfetto, hanno clorofilla come i vegetali ma

si riproducono tramite spore come i funghi.
Proprio la necessità di propagare le spore spinge il fungo vero e proprio, cioè l'ifa, che è di grandezza non percepibile a occhio nudo e vive normalmente in colonie sotterranee o semisotterranee che formano il micelio, a produrre i carpofori che un po' impropriamente vengono chiamati frutto e che sono il "fungo" che si vede spuntare dal terreno.

La maggior parte dei funghi è saprofita o parassita e quindi non stabilisce con l'ospite un rapporto di reciproca utilità e perdurante nel tempo, essendo l'ospite o già morto nel caso dei saprofiti oppure condotto a morte dal parassita che a quel punto prosegue la sua azione come saprofita.
In alcuni casi vi sono però funghi che si comportano da simbionti, cioè stabiliscono un rapporto di simbiosi con l'ospite che apporta reciproca utilità ai due esseri. Si tratta di quei funghi che, in genere, si stabiliscono a contatto con le radici delle piante.
L'ipotesi che qui si propone è che proprio un tale genere di funghi si trovi sulle radici dell'erba gattaia. E che proprio di questi funghi sia ghiotto il felino. Questi funghi potrebbero avere un effetto psicoattivo diretto sull'animale, oppure combinato con l'eptalattone presente all'interno del vegetale.



Ovviamente si sta parlando del fungo come micelio, non come frutto.
Il frutto, che è comunemente considerato il fungo stesso, è un prolungamento che il micelio espande nell'ambiente quando si presentano le necessarie condizioni climatiche utili a favorire la riproduzione.
Così, quando l'umidità è al punto giusto, il fungo allunga delle dita o dei tentacoli nell'atmosfera con le sommità cariche di materiale riproduttivo (le spore) che deve essere disperso intorno. Per questo la crescita del frutto del fungo ha una rapidità che sarebbe inconcepibile per qualunque specie vegetale conosciuta.
L'"erezione" del fungo nell'ambiente può a ben ragione essere paragonata a quella del fallo nella riproduzione animale.
L'associazione e a volte l'identificazione del fungo con un fallo si ritrova presso le più disparate culture umane del passato e attuali, afferma con l'ausilio di pertinenti esempi G. Samorini nei suoi "*Studi Etnomicologici*" del 2002.
Si può, forse, anche aggiungere che oltre all'associazione simbolica e linguistica la definizione del fungo come fallo descrive anche una funzione propria e specifica per l'essere fungo medesimo.

4. Cosa può supportare l'ipotesi che il gatto vada alla ricerca di sostanze fungine nell'assunzione di erba gattaia?
L'ipotesi qui presentata non si basa su analisi di laboratorio da effettuarsi sulle radici dell'erba gattaia. Questo per la mancanza di strumenti adeguati alla realizzazione di tali analisi. Qui si parla, piuttosto, di osservazioni su comportamenti del felino che possono far presupporre una tale ipotesi.
La principale riguarda un comportamento accertato circa la passione dei felini domestici (non credo siano mai state fatte verifiche sui grandi felini selvatici) per una specifica categoria di funghi in forma di micelio.

A destra: un gatto alle prese con la *Nepenta cataria*.



Nelle sue *Cat Stories*, un libro di intrattenimento non a carattere scientifico, ma colmo di acute osservazioni sul comportamento felino, James Herriot scrive: Jack ridacchiò, ricordando. “Per Dio, si è divertito. Gli ho dato un goccio della birra migliore dal mio bicchiere (...) È un bel tipo di gatto.”

Facendo delle osservazioni sperimentali si può vedere che il gatto è attirato soltanto dalla birra di buona qualità e fresca, di produzione artigianale. Perché è un intenditore... Si potrebbe scherzare sulla cosa, invece fornisce un’indicazione precisa: la buona birra fresca contiene al proprio interno tracce dei lieviti con cui viene fermentata, che invece vengono uccisi nel processo di pastorizzazione della birra industriale. Sono proprio questi lieviti che il gatto va cercando.
La verifica sperimentale può essere fatta utilizzando il lievito di birra (*Saccharomyces Cerevisiae*) secco, si tratta del noto fungo che viene utillizzato anche per la panificazione ed altri processi alimentari.
Sbriciolandone un po’ in prossimità del gatto, questo ne percepisce l’odore e si avvicina vivamente interessato. Lecca avidamente il lievito anche se ha appena finito di consumare un pasto ed è sazio.



Inoltre, una volta terminato di leccare si allunga, struscia le guance sul punto in cui si trovava la polvere e appare molto soddisfatto.
Se maschio segna il punto sul territorio dove ha trovato il lievito spruzzando orina nelle vicinanze.
Questo tipo di reazione si è verificato in TUTTI i gatti a cui è stato somministrato il lievito, indipendentemente dal sesso e dal fatto che fossero sterilizzati o meno.
Alcuni non hanno strusciato le guance e mostrato segni di particolare godimento, ma tutti hanno leccato il lievito fino all’ultima briciola indipendentemente dal fatto che fossero affamati o meno.
Ritentando l’esperimento con lievito fresco si è visto che i gatti non riescono ad avvicinarlo dato che l’odore del lievito, quando è fresco, è molto forte e pungente e ciò evidentemente respinge il loro olfatto molto più sensibile e delicato del nostro.

5. Conclusioni.

La comprovata attenzione del gatto per il fungo *Saccharomyces Cerevisiae* può, da sola, provare che sia la ricerca di un fungo simbionte attaccato alle radici dell’erba gattaia lo scopo dell’attenzione che l’animale riserva a quest’erba nei campi?
Certamente no. Occorrono verifiche sperimentali di laboratorio sull’erba stessa per saperne di più.
Però riveste, a mio parere, un notevole interesse osservare un comportamento animale in cui vi è una certa passione per un tipo di fungo e la possibilità che questa passione sia associata ad altri funghi, ed in particolare alla possibilità che proprio un fungo sia una parte determinante in quel composto psicoattivo che è l’erba gattaia.

Se in quella che viene definita per antonomasia la “droga” dei gatti si può stabilire un apporto determinante di una sostanza fungina, si sarà

identificato un comportamento "naturale" nell'assunzione di una sostanza psicoattiva non qualunque, ma legata al mondo dei funghi. Tale comportamento in un mammifero superiore così vicino (zoologicamente, non solo socialmente) all'uomo può aiutarci a comprendere e definire meglio la direzione che l'animale uomo potrebbe o dovrebbe prendere per non rimanere avulso dalla natura e dai propri bisogni più concreti e reali.
L'osservazione etologica può aiutare molto in questo settore, in quanto le indagini e le speculazioni sulle culture umane del passato, prossimo e remoto, si dimostrano sempre assai affascinanti ma controverse. Questo perchè spesso reperti culturali, mitologici e linguistici si prestano ad una tale ampia gamma di interpretazioni che ognuno, alla fine, può far dire loro quello che vuole.

Bisogna fare molta attenzione a quella che G. Samorini definisce fantaetnomicologia.
L'osservazione dei comportamenti animali appare onesta nei suoi fondamenti e quindi utile a portare un po' di chiarezza.
Naturalmente, nel caso di quanto qui studiato, non si tratta di dati definitivi, ma di ipotesi di lavoro che forse possono portare validi frutti.
La questione rimane aperta. Mi auguro che queste osservazioni possano destare l'interesse di qualcuno in grado di approfondire sperimentalmente le ipotesi sostenute.



BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Trattandosi della relazione su alcune osservazioni sperimentali, la bibliografia potrebbe essere sterminata, citando tutto quanto in qualche modo inerisce con il tema trattato. Si è scelto, invece, di limitarsi a quei pochi testi che hanno avuto una valenza diretta nella ricerca.



DESMOND MORRIS *Catwatching*. 1986

DESMOND MORRIS *Catlore*. 1987

GIORGIO SAMORINI *Animali che si Drogano*. 2000

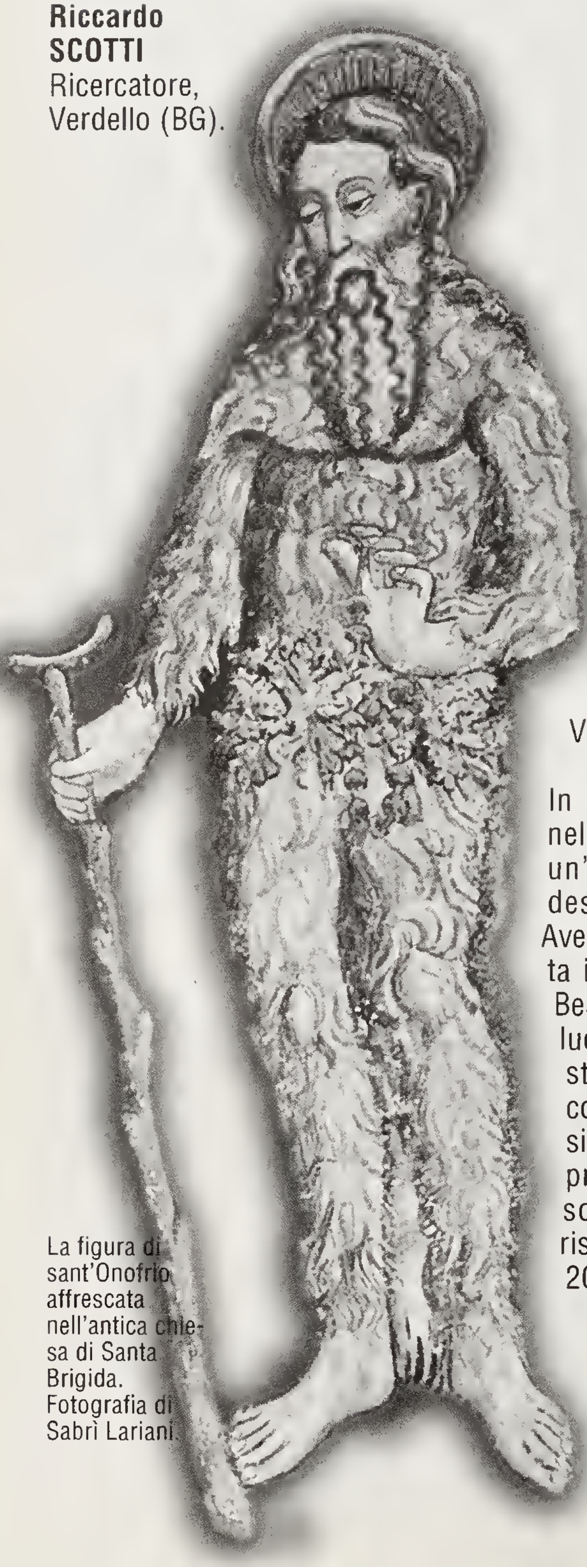
GIORGIO SAMORINI *Studi Etnomicologici*. 2002

PALEN G.F. & G.V. GODDARD *Animal Behaviour*. 1966

JAMES HERRIOt *Cat Stories*. 1973

L'INSOLITA CORONA DEL SANTO EREMITA

Riccardo SCOTTI
Ricercatore,
Verdello (BG).



La figura di sant'Onofrio affrescata nell'antica chiesa di Santa Brigida. Fotografia di Sabrì Lariani.

Una prima versione dell'articolo, ora modificata e completata in alcune parti, è stata pubblicata nell'Ottobre 2001, in veste di opuscolo, a cura della Pro Loco di Santa Brigida, con il Patrocinio della Provincia di Bergamo - Assessorato alla Cultura e del Comune di Santa Brigida, con il contributo della Comunità Montana Valle Brembana e della Banca San Paolo IMI S.p.A. e con il titolo: "LA FIGURA DI SANT'ONOFRIO affrescata nell'antica chiesa di Santa Brigida nell'Alta Valle Brembana in Provincia di Bergamo".

In provincia di Bergamo, in una valletta laterale nell'alta valle Brembana, a Santa Brigida, esiste un'antica chiesa fondata nell'Alto Medioevo e destinata a divenire Chiesa Matrice della valle Averara. Si ritiene che quest'antica chiesa, dedicata in passato a santa Brigida ed attualmente alla Beata Vergine Addolorata, sia stata costruita sul luogo dove esisteva un'area adibita a culti precristiani, probabilmente diretti a divinità celtiche con prerogative analoghe alla stessa santa. Non si conosce l'epoca precisa in cui fu edificata la primitiva versione della chiesa, ma nel complesso l'impianto architettonico attuale si può far risalire alla prima metà del secolo XV (Zastrow, 2000).

La titolare della chiesa, santa *Brigit* di *Cell Dara* o *Kildare*, era d'origine irlandese, anche se la sua storia è confusa oltre che, a volte, contraddittoria. Secondo alcuni autori sarebbe vissuta tra il V e il VI secolo d.C.,



ma il sovrapporsi di miti e leggende ha fatto sì che la santa sia stata identificata con la Levatrice della Vergine e quindi festeggiata l'uno Febbraio, giorno che precede il ritorno della Madonna dal parto (2 Febbraio, Candelora).
L'iconografia la mostra generalmente in veste di badessa, con abito bianco e velo nero, con una fiamma sopra la testa e con una candela o un pastorale in mano. A volte si rappresenta in vesti di pastora, o intenta a condurre le mucche al pascolo, altre volte è rappresentata in figura di contadina intenta a preparare il burro, o a distribuire pani di burro ai poveri, ed è considerata anche patrona dei lattai.
Sembra certo che questa santa cristiana derivi dalla divinità celtica irlandese *Brigit*, dea della conoscenza, della poesia, delle arti manuali e spirituali, della fertilità e del fuoco. A questo proposito va ricordato che il nome della località, *Kildare*, significa "chiesa delle querce", e che il luogo fu precedentemente un *Nemeton*, bosco sacro pagano.
Secondo M. Gimbutas (1989), *Brigit*, a sua volta, è un'indiscutibile discendente della preistorica Dea Dispensatrice di Vita, signora dei monti, delle pietre, delle acque, degli animali e incarnazione dei misteriosi poteri della natura, che era rappresentata anche in forma zoomorfa come cervo e orso e considerata antenata e progenitrice della famiglia o del clan.
In Irlanda, dove santa Brigida è stata eletta compatrona con san Patrizio, le sono dedicate centinaia di sorgenti di acque considerate miracolose e

Chiesa di santa Brigida nell'Alta Valle Brembana in Provincia di Bergamo. Fotografia di Mario Fontanella.

Santa Brigida.
Fotografia di
Carlo Basciano.

curative che, nei primi giorni di Primavera, sono visitate da moltitudini di donne a lei devote, rituale questo assai diffuso, visto che fin dall'antichità indoeuropea, nei culti delle acque, si è molto insistito sulle proprietà prodigiose di certe fonti nella cura di forme patologiche come pustole, eczemi, piaghe fetide e malattie cutanee in generale

In questo senso è utile ricordare che il toponimo Averara è di ascendenza celtica e significa Acqua, Luogo dell'acqua (Zastrow, 2000), inoltre la frazione dove è situata la chiesa di Santa Brigida conserva il nome di *Foppa*, termine lombardo di derivazione latina che significa “concavità”, “buca”, “fossa”, ma anche “vasca”, “pozza”, “pozzanghera”, “bacino”, “bagno”, “truogolo”, usati in associazione con l'acqua.



Jacques Brosse (1989) afferma che la betulla è oggetto di speciale considerazione nella persona di santa Brigida, il cui nome *Brigit*, deriva dalla radice indoeuropea *Bhirg*, “betulla”. La santa, originariamente, era l'antica divinità celtica della rinascita del fuoco e della vegetazione, figlia di *Dagda*, dio supremo venerato dai druidi irlandesi. La festa di santa Brigida apriva il mese di Febbraio, che da sempre era il mese delle purificazioni. In latino *februare* significa “purificare, fare delle espiazioni religiose” e a Roma, nel calendario fino alla riforma di Giulio Cesare, Febbraio concludeva l'anno ed era il mese dei morti, durante il quale ci si sforzava di eliminare gli influssi negativi accumulati durante l'anno. La divinità che presiedeva a queste feste era *Februo*, identificato a volte con il *Dis Pater*, dio etrusco dei morti. Il 15 Febbraio erano celebrati i *Lupercali*, in onore di *Luperco*, considerato l'equivalente del dio greco Pan, chiamato anche Fauno, perché protettore delle greggi e dio della fecondità. Il cristianesimo conservò l'aspetto purificatorio e, dopo la soppressione dei Lupercali nel 494, da parte di papa Gelasio, si sostituì la festa con quella della Purificazione della Vergine, la Candelora o festa delle candele, derivandolo dal rito pagano d'origine celtica: la festa della luce.



Sotto il portico all'esterno e sulle pareti all'interno della chiesa, dopo i restauri effettuati tra il 1967 e il 1985, sono stati riportati alla luce i resti di vari affreschi quattrocenteschi. Tra questi, nel presbiterio, rimangono visibili tre riquadri incompleti: in alto al centro la scena, molto compromessa, di una crocifissione con la Madonna, le pie donne e san Giovanni; sotto di questa, sulla destra di colui che osserva, una Madonna in trono con Gesù bambino, san Sebastiano a sinistra, san Rocco a destra e la data di esecuzione (1483), oltre ad una scritta che suggerisce pratiche apotropaiche contro epidemie, identificabili dalla sigla “VHE”; nel riquadro di sinistra, è rappresentato il busto piagato del Cristo che sorge dal sepolcro, con san Lorenzo a sinistra, sant'Onofrio a destra e, sulla base del sepolcro, la data di esecuzione (1478), oltre ad un cartiglio con una lunga

preghiera in un latino molto abbreviato e notevolmente approssimativo, consistente in un'invocazione affinché sia allontanato un metaforico "ANGELO PERCUTIENTE".
Tra quelle citate, l'unica rimasta fortuitamente integra, è l'immagine di sant'Onofrio. Il santo, che in altezza misura circa cm 110, si presenta in piedi, barbuto e con i capelli lunghi ed ondulati che si confondono con il vello grigio che ricopre quasi completamente il corpo. Restano scoperti, oltre al viso, le mani, le ginocchia ed i grandi piedi scalzi. L'atteggiamento è molto tranquillo e lo sguardo quieto si volge al cartiglio con la preghiera. Dietro al capo è visibile un'aureola, attorno alla vita indossa una cintura di foglie, probabilmente di quercia, con la mano destra, spostata lateralmente all'altezza dell'inguine, si appoggia ad un bastone nodoso e culminante in forma di *Tau*, mentre la mano sinistra, sollevata dinanzi allo stomaco, sorregge e mostra una singolare corona formata da cupole di ghiande o, più verosimilmente, da funghi.

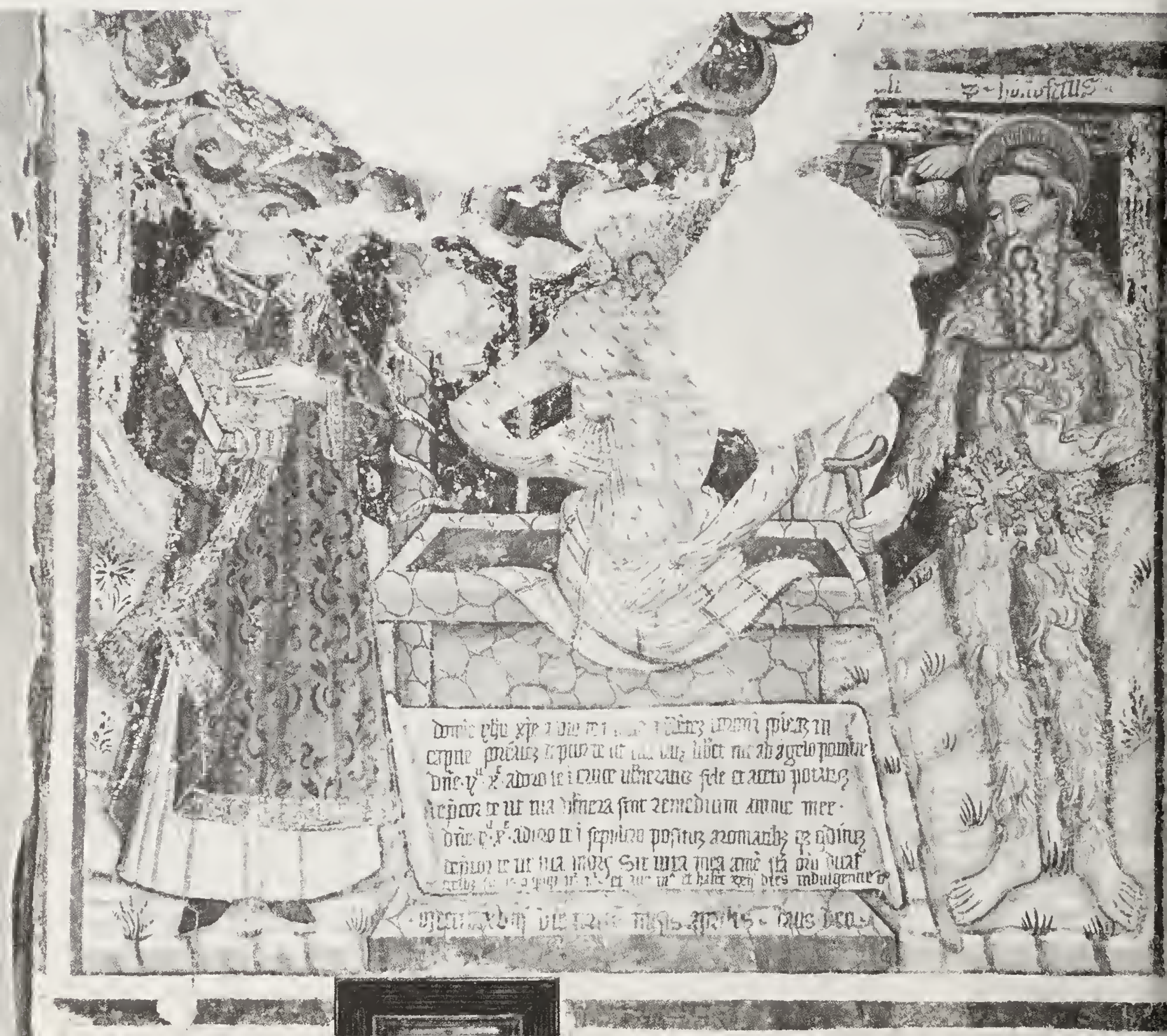


Le date e lo stile pittorico di questi affreschi hanno portato all'attribuzione dell'autore in Angelo Baschenis (documentato tra il 1450 e il 1490), già considerato autore di altri affreschi nella stessa chiesa ed originario, come la maggior parte dei componenti dell'illustre dinastia dei pittori Baschenis, della Contrada Colla di Santa Brigida.

Nella Vita di Onofrio, il monaco Pafnuzio descrive il suo incontro con l'eremita. Desiderando di rendersi conto della vita degli anacoreti, lasciò il suo monastero in Egitto e, dopo settimane di ricerche, esausto per la fatica, vide apparire una figura umana di aspetto terribile e con i capelli così lunghi che gli ricoprivano tutto il corpo, unico vestimento qualche foglia. Quando riuscì a riaversi dallo spavento, il monaco interrogò l'eremita che rivelò di chiamarsi Onofrio e di trovarsi nel deserto da circa settant'anni. Egli si formò spiritualmente in un monastero della Tebaide e, desideroso di seguire l'esempio del profeta Elia e di Giovanni il Battista, decise di vivere da solo nel deserto. Raggiunse quindi una caverna abitata da un eremita che lo istruì per qualche giorno sulle particolarità della vita solitaria e lo invitò poi a cercarsi una sua grotta.

L'altare maggiore della chiesa di Santa Brigida. Fotografia di Mario Fontanella.

Secondo il costume degli anacoreti, una volta l'anno l'eremita andava a visitare Onofrio, fino a che, nell'ultimo di questi incontri, spirò e venne sepolto dal discepolo. Pafnuzio chiese ad Onofrio come resisteva alle intemperie e come riusciva a sostentarsi, e questi affermò di trovare riparo nelle grotte e negli anfratti e di essere quotidianamente visitato da un angelo che provvedeva al suo nutrimento, specificando che i palmizi gli fornivano una produzione mensile che integrava con un poco di erbe. Per il suo sostentamento spirituale l'asceta riceveva una volta la settimana, il sabato o la domenica, il corpo ed il sangue del Signore portato da un angelo. Onofrio condusse il monaco a Calidiomea, dove avvenne il miracolo del pane e dell'acqua portati in modo soprannaturale e quindi i due presero assieme un po' di nutrimento, continuando poi ad intrattenersi e pregare. La mattina seguente Onofrio annunciò di essere in procinto di morire e chiese al monaco di seppellire il suo corpo, poi spirò e Pafnuzio depose la salma in una crepa della roccia.
Dalla narrazione non emergono elementi che possano collocare il santo in un'epoca precisa, ma il culto che si diffuse fin dai primi secoli del cristianesimo lo venera soprattutto il 12 Giugno. L'iconografia lo vede fre-



L'affresco con figura di Sant'Onofrio nella chiesa di Santa Brigida. Fotografia di Sabrì Lariani.

quentemente come eremita ricoperto dai suoi capelli, dalla barba, dal vello e da un perizoma di foglie. Spesso è ritratto in aspetto spaventoso e selvaggio e, a volte, il vecchio anacoreta è rappresentato accovacciato a quattro zampe in atteggiamento animalesco o con lo sguardo terribile (Sauget & Celletti, 1967).

Da quanto descritto, appare evidente il nesso tra la figura del santo eremita con quella del mitico Uomo Selvaggio. La relazione è risaputa e riconosciuta dagli stessi studiosi della Chiesa, soprattutto considerando ovvie constatazioni, quali il fatto che i vari eremiti e anacoreti, a causa della loro scelta, si trovavano a vivere solitari per molti anni in condizioni estreme e completamente immersi nella natura incontaminata, deserto o bosco che fosse. In questo ambiente e in queste condizioni chiunque, dopo qualche tempo, si troverebbe a non poter sostituire gli abiti di tessuto dell'uomo civile e a non preoccuparsi del proprio aspetto esteriore, adattandosi in modo adeguato alle impellenti necessità della sopravvivenza personale.
Dagli studi autorevoli sul tema pubblicati fino ad ora, risulta un impressionante elenco di personaggi che sono stati associati all'Uomo Selvaggio, di matrice cristiana e no. Tra questi si possono elencare, oltre a sant'Onofrio, Nabucodonosor, il profeta Elia, san Giovanni Battista, san Cristoforo, san Sebastiano, san Martino, san Giovanni Crisostomo e tutti gli eremiti, ma anche Merlino (la più importante personificazione medievale del mito), Giovanni senza paura (personaggio dei racconti per bambini), oltre allo stesso Arlecchino (nella sua essenza più antica di conduttore della Caccia Selvaggia).
Il mito dell'Uomo Selvaggio, arrivato a noi attraverso retaggi celtici, affonda le sue radici nella preistoria indoeuropea ed è una metafora della Natura, della vegetazione che nasce e che muore, degli animali che vanno in letargo e si ridestano. Il suo aspetto è quello di uno spaventevole uomo dal corpo ricoperto di vello, con capelli e barba lunghi e irsuti, a volte ha un perizoma di foglie, oppure è completamente ricoperto di foglie, corteccia d'albero o muschio, altre volte, come gli eremiti cristiani, indossa pelli animali. Nelle rappresentazioni più antiche è dotato di corna animali (*Kernunnos*) e in alcuni riti carnevaleschi di origini antiche, che sono giunti fino a noi, è identificato con l'orso o con l'uomo cervo. In genere, questi sono riti che si svolgono in occasione di feste tradizionali situate all'inizio del ciclo annuale o stagionale e, ispirandosi a principi ben noti a tutte le religioni, hanno lo scopo di eliminare il male, di purificare, di rinnovare e propiziare la fecondità della terra, e per la prosperità delle persone e dei gruppi associati. In certi casi l'Uomo Selvaggio si sposta su quattro zampe, come gli animali, e in altri si mantiene eretto, come gli uomini. Un accessorio fondamentale è il bastone nodoso con il quale si difende e si aiuta per procurarsi il cibo. È esperto pastore, maestro dell'arte casearia e delle tecniche minerarie, attività che insegna agli uomini, ai quali insegna anche canti e proverbi in rima. Raramente attacca l'uomo, ma è descritto frequentemente come un essere dallo sguardo e dall'aspetto furioso. Essendo deriso dagli uomini civili se ne allontana e li fugge, vive in grotte ed anfratti inaccessibili e si ciba dei prodotti della natura che lo circonda di cui è grande



Particolare dell'affresco di Sant'Onofrio. Fotografia di Sabrì Lariani.





conoscitore. Oltre al maschio, vi è anche la femmina selvatica, che a volte si sovrappone a figure di sante eremite come Maria Maddalena e, soprattutto, Maria Egiziaca (Centini, 2000).
Il 2 Febbraio, che corrisponde al giorno dell'antica festa indoeuropea dell'uscita dal letargo, nel Medioevo era festeggiata anche l'uscita e la cattura dell'Uomo Selvaggio. Nel periodo che gravita attorno a questa data, sono giunte fino a noi le reminiscenze delle feste pagano-cristiane e del carnevale, con evidenti connessioni con i riti di purificazione indoeuropei. Tra i molti santi eremiti festeggiati in questo periodo vale la pena di segnalare sant'Orso (1 Febbraio, giorno in cui si festeggia anche santa Brigida), san Silvano (2 Febbraio, giorno della purificazione della Vergine Maria), san Biagio (3 Febbraio, giorno in cui nasce Gargantua, personificazione del carnevale; Biagio è anche il nome del saggio, unica persona con cui Merlino parla mentre vive da selvaggio nel bosco nel quale si è ritirato) (Gaignebet & Lajoux, 1985).

L'orso è presente nei miti di quasi tutti i popoli che lo conoscono. Le tradizioni riguardanti l'uscita dal letargo dell'orso, in Europa, furono rap-

presentate su incisioni rupestri fin dall'epoca Magdaleniana e, nonostante i tentativi plurimillenari di sopprimere questo culto da parte delle religioni organizzate che si sono susseguite nella supremazia, dalla celtica alla germanica fino alla cristiana, sono ben presenti ancora oggi. Una persistenza tanto evidente sembrerebbe indicare che il culto dell'orso europeo si sarebbe basato su credenze refrattarie e insensibili alle evoluzioni delle ideologie, forse da parte di gruppi agrari, che recuperarono antiche feste primaverili dei cacciatori di 50.000 anni fa e credenze concernenti l'orso come signore del tempo, adattandole alle diverse esigenze. Esso segna l'anno col giorno fondamentale della sua uscita dal letargo e compare in numerose opere della letteratura e dell'arte medievale. In molti racconti l'orso rapisce una donna e dalla loro unione nascono fondatori di nobili stirpi, inoltre convive con il santo eremita nella foresta, sostituendo la bestia da soma che ha divorato, con il suo accompagnatore entra nelle case e guarisce gli uomini vittime delle cadute dall'alto, le donne lo fanno cavalcare dai propri bambini perché non abbiano più paura dei lupi e della morte. Teologi ed appassionati ancora esitano sul significato che assume nell'immaginario del Medioevo, essendo indecisi se identificarlo con il Cristo o con il demonio.



L'aspetto villoso del santo eremita, oltre che la relazione con l'Uomo Selvaggio e quindi l'orso ed il cervo, richiama alla mente anche quella con la figura del licantropo. Fin dal V secolo a.C., Erodoto parlava di uomini in grado di trasformarsi periodicamente in lupi. Nei testi medievali, soprattutto quelli letterari, i lupi mannari sono raffigurati come vittime innocenti del destino, se non addirittura come personaggi benefici. Solo verso la metà del '400, l'alone contraddittorio che li circonda è progressivamente cancellato dal sovrapporsi di uno stereotipo feroce, quello del lupo mannaro divoratore di greggi e di bambini.
La capacità di trasformarsi in lupi viene di volta in volta attribuita a gruppi di consistenza molto diversa: secondo Erodoto a popolazioni intere come i Neuri, secondo Giraldo Cambrese agli abitanti della regione di Ossory in Irlanda, secondo Plinio a determinate famiglie come gli Anthi in Arcadia, secondo Burcardo di Worms ad individui predestinati a ciò dalle Parche. La trasformazione è sempre temporanea, anche se di durata variabile, nove anni in Arcadia, sette anni o per un determinato periodo ogni sette anni nell'Irlanda medievale, dodici giorni nei paesi germanici e celtici. A proposito delle trasformazioni in animali, si menzionano anche le estasi degli incantatori lapponi, associati ai lupi mannari da C. Peucer nel suo *Commentarius de præcipuis generibus divinationum*, del 1607. Come gli sciamani lapponi e siberiani, anche gli incantatori della Moldavia, descritti da M. Bandini, cercavano di parlare con i morti o di recuperare oggetti perduti. Le testimonianze raccolte dai folcloristi nei secoli XIX e XX indicano che nelle valli valdesi del Piemonte ancora circolavano storie sui lupi mannari, sulle fate e sulle processioni dei morti. Nel '500, scienziati come Cardano e Della Porta espressero l'opinione che le trasformazioni in animali, i voli e le apparizioni del diavolo, erano l'effetto della denutrizione o dell'uso di sostanze allucinatorie contenute in decotti vegetali o unguenti. La Segale era coltivata fin dall'antichità nelle alpi e nella maggior parte dell'Europa cen-

trale. Verso la metà dell'ottocento nelle campagne tedesche si parlava ai bambini di esseri spaventosi come il "lupo" o il "cane della Segale", probabilmente trasfigurazioni mitiche della Segale Cornuta, e si diceva che "il lupo mannaro se ne sta seduto in mezzo al grano". L'ipotesi che la Segale Cornuta fosse usata per ottenere stati di perdita o alterazione della coscienza è resa più plausibile dalla ricchezza di associazioni mitiche. La connessione tra lupi mannari e sostanze psicotrope è stata ipotizzata in tutt'altro ambito linguistico e culturale. Nei testi iranici si commenta di gente che si trasforma in lupi mannari inebriandosi di Haoma. Nell'Avesta, libro sacro della religione Zoroastrica, se ne parla come di una pianta che in origine doveva essere identica al Soma, da cui si estraeva una bevanda che i poemi vedici descrivono in toni enfatici (Ginzburg, 1989).
Il tema della licantropia è largamente diffuso nella cultura dell'antica Grecia, per esempio nel mito dell'eroe Licaone, trasformato in lupo da Zeus poiché offrì in cibo un bambino al dio. A Roma, durante la festa dei Lupercali, operavano dei giovani nudi con una pelle di lupo addosso, e il loro nome, quasi certamente, significa "allontanatori dei lupi". In latino il licantropo era chiamato "versipelle", perché si credeva che il suo pelo crescesse verso l'interno del corpo. Nel Medioevo il motivo licantropico torna frequentemente, soprattutto nel settentrione, dove si credeva che per ottenere la trasformazione bisognasse indossare pelli di lupo, e per questo motivo vi furono molti interventi della Chiesa contro questa credenza (Di Nola, 1993).



In Scandinavia, gli sciamani lapponi *Sami*, erano gli specialisti della tradizione religiosa ed erano incaricati di curare un certo numero di malattie. Con l'aiuto di certi rituali, gli sciamani più potenti potevano far apparire i morti ai vivi, trasformandoli in animali come la volpe, l'orso, la lepre ed il lupo. Tra tutti gli animali, il lupo era considerato l'aiuto migliore e più potente dagli sciamani, i quali, a loro volta, potevano assumere le sembianze di lupi mannari. Nella tradizione di quel popolo, molte storie parlano di sciamani che si recano in chiesa su una slitta trainata da uno o più lupi mannari, che non sono visibili ai fedeli. Nel 1920, un "saggio" fu riconosciuto colpevole dal tribunale locale di aver messo insieme un'orda di lupi mannari per decimare una mandria di renne appartenente ad un Clan avversario. Fin verso gli anni '60 del secolo scorso, i *Sami* di quella regione hanno continuato a pensare che ad apparire sotto forma di lupi mannari fosse davvero un gruppo di cadaveri (Vazeilles, 1991).

Sul territorio italiano esistono molti luoghi di culto dedicati a sant'Onofrio, e molte sono le immagini che lo riproducono. Tra le numerose rappresentazioni esistenti, dipinte o scolpite, la grande maggioranza ci propone la figura dell'eremita ricoperta solamente dai propri capelli e barba o da un folto vello, mentre altre figure lo vedono ricoperto da una veste fatta con pelliccia di animali. Un elemento particolare dell'iconografia, che ricorre in vari esempi, soprattutto nel meridione d'Italia, è quello costituito dalla cerva, probabilmente messo in relazione con uno degli aspetti meno conosciuti della sua leggendaria vita, l'allattamento da parte di questo animale, che in questo modo lo nutrì per alcuni anni.

Nella storia e nelle leggende del cristianesimo, l'associazione tra l'uomo e il cervo è abbastanza frequente, sia nel caso in cui il santo in questione è un eremita, oppure no. In alcuni casi, nella storia del santo, il ruolo del cervo è marginale, ma a volte la sua presenza assume un significato di rilievo ed un'importanza decisiva ai fini del racconto agiografico. Nella devozione della gente non è raro che, a causa dei racconti agiografici che li riguardano, spesso molto simili tra di loro, questi santi siano confusi e si sovrappongano.
Tra i santi che sono rappresentati con un cervo, vale la pena di ricordare sant'Eustachio, il quale, mentre era a caccia, inseguì un cervo di straordinaria bellezza e grandezza che, fermandosi su un'alta rupe, si volse all'inseguitore. Tra le corna aveva una croce luminosa con il Cristo che gli si rivolse chiedendogli perché lo perseguitasse. Riavutosi dallo spavento, il cacciatore si fece battezzare con i suoi famigliari. A questo santo si sovrappone un altro santo, di origine francese, sant'Uberto (*Hubert*), il quale, pure, incontrò un cervo che lo esortò ad abbandonare la vita mondana e a fare penitenza. Convinto dall'incontro portentoso, decise di ritirarsi nella foresta dove visse da eremita, pregando e digiunando. Un terzo incontro tra l'uomo e il cervo è quello descritto nell'agiografia di san Meinulfo (*Meinolf*), il quale fondò un convento nella selva, nel luogo dove gli apparve un cervo, anch'esso con un crocefisso tra le corna. San Giuliano l'Ospedaliere, mentre cacciava, incontrò un cervo che gli predisse che avrebbe ucciso i suoi genitori, fatto che avvenne puntualmente e che spinse il santo a fare penitenza e costruire un ospedale per aiutare i bisognosi. Tra i santi a volte rappresentati mentre cavalcano un cervo, va ricordato san Teliano (*Théleau*), che ottenne dal re tutto il territorio percorso in una notte. Per il suo straordinario potere, il sant'uomo poté cavalcare un cervo ed ottenere terra sufficiente per impiantarvi la sua parrocchia. Come quest'ultimo, anche santa Milpurga, identificata come sorella o compagna di Merlino, ottiene tutto il territorio percorso da un cervo per costruirvi la sua abbazia. Un altro santo che cavalca il cervo è sant'Edern (*Edeyrn*), ritenuto un cavaliere della Tavola Rotonda di re Artù. A questa strana figura si sovrappone quella ancor più strana di Merlino, che durante il suo eremitaggio volontario nel bosco, per raggiungere il luogo dove si celebrava il matrimonio di Guendalina, raduna un branco di cervi e lo guida, cavalcando il loro capo-branco. Sant'Egidio (*Gilles*), riceve la freccia lanciata da un cacciatore verso una cerva, salvandole la vita ed essendo nutrito poi dal suo latte. Anche san Macario da Roma che, per la sua iconografia da Uomo Selvaggio-Eremita, frequentemente si confonde con sant'Onofrio, durante le sue peregrinazioni incontra un cervo mistico che lo guida.



L'immagine di sant'Onofrio affrescata nella chiesa di Santa Brigida presenta alcuni aspetti interessanti che vale la pena evidenziare.
Il bastone a forma di *Tau* che l'eremita impugna, richiama alla mente i "giusti", contrassegnati sulla fronte da questa lettera, risparmiati dall'ira divina del passo d'Ezechiele (9.3-5), assumendo quindi una funzione protettiva e apotropaica. Oltre ad essere lo strumento con cui si sostenevano gli storpi e coloro che erano colpiti da infermità pestilenziali, era

anche rappresentato spesso in associazione con i vari santi eremiti invocati per superare tali infermità, ed era usato da costoro come arma efficacissima nelle terribili battaglie che dovevano affrontare con i molteplici diavoli tentatori. Secondo M. Préaud (citato da Gaignebet & Lajoux, 1985), questo bastone-stampella s'ispirerebbe direttamente a quello degli sciamani che, in qualità di signori di anime, di animali e di malattie, nei loro viaggi nell'aldilà lo usavano per battersi contro i demoni che li assalivano. Il bastone dell'affresco, lungo il fusto, è dotato di sette nodi dalla forma di protuberanze alternate da una parte e dall'altra, ed è colorato di giallo-ocra chiaro con le ombre marrone-bruno e i colpi di luce biancastri. Nei suoi sette nodi, evoca le incisioni effettuate dagli sciamani siberiani sul tronco dell'Albero Sacro durante il rito d'iniziazione per raggiungere il cielo, i quali corrispondono ai diversi livelli dell'iniziazione sciamanica. Mircea Eliade (1951) afferma che quest'Albero Sacro o Albero Cosmico poteva essere, secondo le etnie e le culture diverse, una betulla, un frassino o un abete, mentre le incisioni potevano essere nove oppure sette.


88

Altro elemento significativo di questa immagine, forse il più importante, è costituito dalla corona del rosario mostrata dal santo. A questo proposito va detto che quest'oggetto, che per i cristiani contemporanei è legato a pratiche devozionali rivolte alla Vergine Maria, è diffuso con forme e funzioni diverse anche tra i mussulmani e i buddisti.

La provenienza del rosario è shivaita, e i 108 grani originari (formati di Semi o Rudraksha) rappresentano i nomi di Rudra-Shiva. Nel passaggio al Buddismo i semi si sono ridotti a 50, forse perché tali sono le lettere dell'alfabeto sanscrito, le quali nell'insieme effigiano le Madri (*Matrika*), ossia le forme archetipiche della Natura. Il Cristianesimo le ha teologizzate, trasformandole in Preghiere e facendo assumere al significato mantrico delle parole una connotazione mistica. Nell'Islam, la sequela dei grani del *tasbîh* corrisponde ai nomi di Allah, e pertanto può essere di trentatré, sessantasei o novantanove elementi. Nella Chiesa greca è usato qualcosa di simile alla corona cattolica, costituito da una cordicella con cento nodi ed usato per la conta delle genuflessioni e dei segni di croce.

Per quanto riguarda la cristianità, essa normalmente consiste in una catenella o cordicella circolare su cui sono fissati 5 gruppi di 10 grani ciascuno intercalati da grani isolati e con un'estremità, che fuoriesce dal cerchio, composta da un numero di grani variabile da 3 a 6, terminante in una croce o, più raramente, una medaglia. Nella sua forma attualmente più comune, la corona fu introdotta dal beato Alano de la Roche (1428-1475) con l'intento di diffondere la recita di 150 Ave Maria, suddivise in decine precedute da Pater noster e Gloria, e meditare sui principali misteri della storia evangelica di Gesù e Maria, divisi in gruppi di cinque: gaudiosi, dolorosi, gloriosi, ai quali, recentemente, il papa Giovanni Paolo II ha aggiunto un altro gruppo di misteri, denominati luminosi, portando il numero delle Ave Maria a 200. Lo stesso Alano, però, fa risalire la pratica della recita del rosario al tempo degli apostoli e la definizione dei misteri al fondatore della congregazione di cui faceva parte (san Domenico, 1175-1221), affermazioni messe in discussione dagli studiosi della Chiesa. Comunque sia, non è chiara né la forma né la

funzione precisa che questo oggetto aveva nei tempi antichi e antecedenti ad Alano.
Il sant'Onofrio in Santa Brigida sorregge una corona composta di 14 grani che, se si volesse completarla idealmente in forma simmetrica rispetto a ciò che si vede, potrebbero essere intesi come 17, è priva dell'estremità terminante in una croce ed inoltre non vi sono divisioni di sorta, essendo formata da grani che si susseguono con continuità e senza interruzioni. Va ricordato però che, nelle rappresentazioni di Madonne, santi e devoti oranti, l'arte cristiana antica non è priva di esempi in cui la corona assume un aspetto simile a questo, con numero variabile di grani dalla forma eminentemente rotonda, e normalmente completata da una croce o da una medaglia.

Ciò che si può affermare con una certa sicurezza, nonostante la cattiva conservazione di quella parte dell'immagine, a causa alla caduta della pellicola pittorica, è che il perizoma dipinto sui fianchi dell'eremita sembra formato da foglie di quercia, inconfondibili per la loro caratteristica forma sinuato-lobata. L'individuazione di quest'elemento può indurre a pensare che, quindi, la corona sia composta di cupole di ghiande, le quali, formate da materiale legnoso e consistente, possono avvalorare facilmente l'ipotesi del loro utilizzo durante la recita del rosario, essendo maneggiabili ripetutamente senza rischi di deterioramento. D'altronde, le ghiande, nella cultura celtica, erano usate anche per scopi divinatori.
Nel caso contrario, invece, riconoscendo gli elementi che compongono la corona come funghi, si può pensare che questi siano indicati, dall'asceta, come sostanze naturali dalle proprietà magico-terapeutiche, palesemente utilizzabili come risolutrici nei casi di necessità spirituali o corporali, e le foglie di quercia, per la loro valenza mitologica, ugualmente, possono corroborare questa possibilità. In questo secondo caso, però, il termine più corretto per definire l'oggetto in questione, forse dovrebbe essere "collana" anziché "corona", volendo indicare con esso un insieme di elementi vegetali aventi funzione curativa, raccolti su una corda circolare.


89

Non è possibile sapere con certezza che significato esprima il fatto che il santo eremita mostri la corona, mentre con lo sguardo sembra indicare il cartiglio con la preghiera, forse vuole essere solamente un consiglio sulla pratica devozionale della preghiera come risolutiva di tutti i mali, ma la forma inusuale ed elaborata dei grani pare sottintendere qualcosa di più.
Questo elemento così rappresentato, unico esempio finora conosciuto nell'iconografia di sant'Onofrio e ancor più distante da quella dell'Uomo Selvaggio, è fortemente caratterizzante e assai misterioso, ed apre la via a differenti interpretazioni o ipotesi, anche in relazione alle invocazioni scritte che l'accompagnano.

Presso gli antichi Greci, a Dodona, le tre profetesse Peleiadi interpretavano il rumore delle foglie della quercia sacra, quando esse stormivano all'avvicinarsi di chi era venuto a consultare l'oracolo. Secondo Platone, queste profetesse vaticinavano dopo aver ricevuto il messaggio del dio durante un'estasi. In periodo precristiano, il culto della quercia era diffu-

so in tutta Europa, ed era tanto radicato presso certi popoli, che sopravvisse a lungo alla conversione al cristianesimo. Spesso è presente nelle mitologie europee, assumendovi dei ruoli importanti, soprattutto a livello oracolare. In un brano dell'*Aulularia*, Plauto afferma che anche in Gallia esistevano querce oracolari, mentre Lucano, nella Farsaglia, descrive l'abitudine di mangiare ghiande che era ritenuta dai Galli una pratica divinatoria (Brosse, 1989).
Le cupole delle ghiande contengono tannino che, oltre ad essere usato nella preparazione degli inchiostri e nella concia delle pelli animali, attualmente è utilizzato in farmacologia, somministrato per bocca come cura per i casi d'avvelenamento da alcaloidi, ed applicato sulla pelle la rende più compatta e resistente coagulando il sangu; quindi, per le sue proprietà astringenti, è usato come cura nei casi di blenorragia, ragadi, erpete e molte malattie cutanee.
Dall'osservazione dell'immagine però, si può notare una certa sproporzione tra le eventuali cupole ed il resto della figura, risultando queste decisamente troppo grandi. Oltre a ciò, è visibile che la cordicella sulla quale sono infilate si interrompe alla base di ciascuna di esse, evidenziando la consistenza degli elementi che compongono la corona e la mancanza di concavità nella parte inferiore, caratteristica delle cupole delle ghiande. Infine il colore, decisamente, non corrisponde a quello reale, che di norma è grigiastro.



Di che tipo siano gli eventuali funghi della collana, non è facile da stabilire. È possibile però affermare che la loro forma e il loro colore possono essere indizi abbastanza attendibili, vista la qualità dell'esecuzione pittorica dell'immagine in cui sono inseriti. A complicare l'individuazione della specie va detto che ai dati deducibili dall'osservazione del dipinto, vanno aggiunte considerazioni in merito al fatto che la forma, la misura e il colore dei funghi sono elementi variabili in relazione al luogo di crescita, al periodo della raccolta e all'età degli individui. Il fatto, poi, che nell'immagine essi siano rappresentati dall'aspetto apparentemente "fresco", suggerisce l'idea che, qualsiasi fosse il loro ruolo, dovevano essere utilizzati freschi e non seccati, come normalmente si conservano per lungo tempo. Una seconda possibilità è che l'intento dell'affrescatore sia stato quello di descriverli freschi per permetterne l'identificazione immediata, difficilmente ottenibile con la rappresentazione di funghi secchi. Altra ipotesi ancora è che in realtà i funghi siano descritti con l'aspetto abituale in cui si presentavano dopo essere stati trattati in modo da permetterne la conservazione, ad esempio attraverso l'affumicatura dopo essere stati infilati su fibre vegetali e raccolti in collane.
Detto questo, va ricordato che l'utilizzo di funghi, in qualità di medicine per curare le malattie e le ferite, era presente presso le popolazioni di tutto il pianeta, probabilmente fin dall'epoca paleolitica, e che sicuramente già i greci e i romani li utilizzavano con questo scopo.

La fonte più ricca e importante di conoscenza micologica sui funghi dell'antichità classica, a nostra disposizione, è costituita dagli scritti di colui che è considerato il più gran naturalista dell'antichità, Caio Plinio Secondo detto Plinio il Vecchio (23-79 d.C.). La sua più gran passione

erano le scienze naturali, cui dedicava tutto il suo tempo libero, e per ciò scrisse una *Historia naturalis* libri XXXVII, che è un'eruditissima enciclopedia delle scienze (zoologia, botanica, mineralogia, geografia, astronomia, medicina, arti e mestieri), per compilare la quale consultò più di 2000 testi di 470 autori latini e greci, presentandoci così il livello tecnico-culturale dell'epoca. A proposito dei funghi egli descrive una quantità di superstizioni, all'epoca considerate vere, circa la commestibilità o meno delle diverse specie, elencando alcuni pregiudizi che, incredibilmente, si sono conservati fino ai nostri giorni nelle tradizioni di alcune popolazioni campagnole. A proposito delle proprietà medicinali dei funghi, egli cita i Suilli, che al suo tempo erano un articolo di attivo commercio, soprattutto allo stato secco. Questi provenivano dall'Asia Minore, ed erano confezionati in un modo che ancora oggi, a volte, si vede in alcune zone di campagna, dove sono infilzati in un giunco sottilissimo e posti a seccare sopra il focolare. L'interesse per questa specie era dovuto al fatto che erano usati dai medici per curare flussioni di ventre, emorroidi, brufoli al viso, morsicature ed altro, oltre che per produrre colliri. Secondo Plinio questi funghi, come anche gli altri, potevano essere commestibili oppure no secondo le piante presso di cui crescevano. Paolo di Egina (615-690), di origine greca, è considerato l'ultimo grande medico dell'età bizantina, che visse ed operò ai tempi delle conquiste degli Arabi, i quali lo apprezzavano e lo onorarono. Egli per primo fa menzione dell'utilizzazione medica di un fungo chiamato *Iska*, usato per cauterizzare le ferite e preparare medicinali. Si tratta probabilmente del *Fomen fomentarius*, o fungo da esca, che oltre a conservare il fuoco servì per molti secoli a produrre una massa cotonosa ad azione emostatica, progenitore dell'attuale cotone idrofilo medicato. Il Medioevo (forse per la distruzione delle fonti) è avaro di informazioni scritte sulle conoscenze botaniche, ed è assai raro trovare accenni sull'utilizzo dei funghi. Con il Rinascimento e l'invenzione della stampa, ha inizio un profondo rinnovamento culturale, e la botanica, dopo secoli, è riammessa alla dignità di scienza, anche se subordinata alla medicina. Pier Andrea Cesalpino (1525-1603), considerato da molti il padre della botanica italiana, nel suo *De Plantis* libri XVI, tratta diffusamente dei funghi. Uno dei funghi da lui descritti è chiamato Fuoco silvestre (*Clathrus cancellatus*), ed è detto dalla forma simile a panno lacerato o a spugne molli, di color rosso fuoco, non commestibile, nasce presso le radici degli olivi e giova nella cura delle ulcere maligne e purulente, sulle quali è sparso ridotto in polvere (Lazzari, 1973).



L'*Amanita Muscaria*, nasce in rapporto micorrizale con le radici di alcuni alberi, ma la specie che preferisce è la betulla, ai piedi della quale vi sono le maggiori possibilità d'incontrarla. Secondo una credenza molto diffusa in Siberia, riportata dallo storico finlandese Uno Holmberg-Harva, lo spirito della betulla si presenta con le sembianze di una donna in età matura, che appare a volte tra le radici dell'albero o nell'atto d'uscire dal tronco, rispondendo all'invocazione di un fedele. Lei si rivela solo fino alla vita, i capelli sciolti, e tende le braccia mentre fissa con occhi seri il credente, cui offre il seno nudo. Dopo aver ricevuto il suo latte, l'uomo sente crescere spropositatamente le proprie forze. R. G. Wasson osserva che, quasi certamente, questo è in realtà lo spirito

dell'*Amanita*, dove il seno è la mammella descritta nei Rigveda, il cappello lattifero del fungo (Brosse, 1989).

Dalle tombe del periodo di Neanderthal, nell'Asia centrale, e dalle prime espressioni d'arte scoperte nelle caverne della Dorgona, in Francia, risalenti al Paleolitico, come pure dalle prime pitture rupestri dell'America settentrionale, appare evidente che i cervidi di tutti i tipi, ma soprattutto il cervo, non erano solamente un'importante risorsa alimentare, ma anche una fonte di benefici metafisici. Negli studi d'antropologia, inoltre, si evidenzia che, in Eurasia, fin dai tempi antichi, il cervo e lo sciamano erano sempre messi in relazione tra loro. Nelle tribù siberiane, ad esempio, è il Cervo lo spirito che permette di raggiungere la "trance" estatica, che poi condurrà nel regno del popolo celeste. Molti scrittori che si sono occupati, nei secoli, dei costumi di questi popoli, hanno riferito anche della passione per il fungo inebriante, l'*Amanita Muscaria*, che la renna condivideva con l'uomo. D'altra parte, in Messico, gli indios huichol, hanno identificato il cervo con il *Peyotl* (*Lophophora Williamsii*), il cactus allucinogeno da loro usato come sacramento nei sacri riti. Secondo un'antica tradizione mitologica cinese, è proprio il cervo che guida l'uomo verso il leggendario *Ling Chih*, il divino fungo dell'immortalità. In conformità a queste argomentazioni, si potrebbe ipotizzare che dietro il fenomeno dello sciamanesimo del cervo, l'identificazione precisa del cervo con le piante allucinogene trova e poggia le sue radici in un concetto dello sciamanesimo estatico euroasiatico, dove il rapporto fisico e metafisico tra la renna con il sacro fungo inebriante rappresenta un elemento portante (Furst, 1976).



A questo punto, a proposito dell'oggetto tenuto in mano da sant'Onofrio, si possono avanzare le seguenti ipotesi:
a) è una "corona del rosario" formata dalle cupole delle ghiande, che sono i frutti della quercia, e per la loro consistenza legnosa potrebbero permettere di essere toccati ripetutamente durante la recita di preghiere;
b) è una "collana" di cupole di ghiande, che potrebbe voler indicare le proprietà curative contenute in esse e l'attività di raccoglitore di erbe e radici del santo eremita, connessa con le funzioni di guaritore dalle epidemie di cui si recita nelle scritte sopra citate;
c) è una "collana" di cupole di ghiande, che potrebbe indicare il retaggio di una pratica divinatoria relazionata con i culti oracolari dei Celti;
d) è una "corona del rosario" formata da funghi, frutti del bosco, utilizzati dall'affrescatore solo per suggerire la vita da eremita scelta dal santo;
e) è una "collana" formata da funghi infilati l'uno sull'altro, su una cordicella o un giunco, e quindi potrebbe voler indicare le proprietà magicoterapeutiche degli stessi, forse in connessione con "acque curative" e, anche qui, le funzioni di guaritore dell'eremita;
f) è una "collana" di funghi dalle proprietà enteogene, che potrebbe indicare la pratica di un rito iniziatico, o per lo meno il loro utilizzo in particolari contesti, e il ruolo di psicopompo del santo.

Un elemento importante da sottolineare, in relazione al ruolo di

quell'oggetto, è la vistosa mancanza di una croce o una medaglia, elementi indispensabili nell'evidenziare la funzione di strumento di preghiera cristiano, qualificandolo, come dovrebbe essere, per una corona del rosario.
Entrambi i casi, che sia una corona formata da cupole di ghiande oppure una collana formata da funghi, pur cambiando le possibilità interpretative, nulla tolgono alla singolarità dell'oggetto, il quale, per quanto mi è dato sapere, è l'unico esempio del genere finora segnalato. Di fatto, la scelta di una forma così elaborata ed inusuale per rappresentare i grani che compongono la corona, i quali potrebbero essere resi in modo meno anomalo e appariscente utilizzando le forme sferiche di bacche o altri frutti del bosco, come ad esempio le nocciole o le noci, indica un preciso scopo comunicativo, che però, agli occhi dell'osservatore contemporaneo, non risulta sufficientemente chiaro.
È noto anche che, nel periodo storico in cui fu dipinto il sant'Onofrio, all'inizio del Rinascimento, le conoscenze d'erboristeria erano certamente superiori, per quantità e per qualità, rispetto a quelle giunte fino a noi, ed è ormai dimostrato che molte piante, anche psicoattive, erano usate normalmente nella farmacopea dotta e in quella popolare. Purtroppo però, in quell'epoca, ben pochi erano i testi scritti che trattavano dell'utilizzo delle piante nella medicina ufficiale, e le persone che potevano trasmettere verbalmente le conoscenze inerenti all'ambito magico-curativo furono perseguitate aspramente, fino ad essere eliminate fisicamente nella maggioranza dei casi.



Quali siano le infermità celate dietro la metafora "ANGELO PERCUTIENTE" (evidentemente considerata come una punizione divina per i peccati umani) e la sigla "VHE" (probabilmente formata dalle lettere iniziali dei nomi di tre diverse malattie), non è chiaro. Forse, la prima è la peste (*Pestis*), che in quegli anni imperversava a causa delle molte guerre e degli spostamenti di eserciti e bande armate sul territorio europeo, e che trova riscontro in diverse rappresentazioni artistiche, dove angeli divini sono diversamente associati ad essa, mentre per le altre potrebbe trattarsi di epidemie di affezioni cutanee quali l'Herpes e la Vitiligo. Tra l'altro, alcune forme di Herpes Simplex e l'Herpes Zoster, che è associata anche alla varicella (*Variolæ Spuriæ*), se non curate adeguatamente hanno spesso conseguenze infauste e possono portare alla morte. Un'ulteriore nota va fatta a proposito dell'Herpes Zoster che, pur essendo di origine virale e, forse a causa della similitudine di alcuni dei sintomi più evidenti, è popolarmente confusa con l'Ergotismo (*Ergotismus*), la cui causa accertata è l'ingestione di sostanze derivate da graminacee contaminate dal fungo *Claviceps purpurea* (Segale Cornuta), ed entrambe sono volgarmente dette Fuoco di sant'Antonio. L'Ergotismo, nelle sue due gravi forme (gangrenosa e convulsiva), provoca allucinazioni, violente contrazioni muscolari, perdita di sensibilità nelle estremità del corpo, piaghe diffuse, gangrena, perdita degli arti, pazzia e morte. La diffusione della devozione a sant'Antonio Abate, quale protettore contro questa terribile infermità, risale al secolo XI, epoca della traslazione delle reliquie del santo da Costantinopoli alla Francia, durante la quale, nel pieno di una furibonda epidemia che affliggeva l'Europa, si verificarono numerose guarigioni miracolose.

Le ipotesi sull'identificazione delle malattie sopra citate parrebbero avvalorate da ciò che resta, nella chiesa, delle numerose figure di santi coeve alle scritte (tra cui sant'Antonio Abate), che nella maggioranza dei casi sono invocati contro le epidemie, le pestilenze, i contagi, le piaghe e le malattie cutanee.

Interessante, a questo punto, è la possibilità avanzata da Roberts (1999), secondo la quale vi potrebbe essere una relazione tra l'uso delle sostanze enteogene, le esperienze mistiche e il potenziamento del sistema immunitario. Secondo questa teoria, per altro non ancora dimostrata, nei casi in cui l'utilizzo di sostanze enteogene determini delle intense esperienze mistiche, tali esperienze emozionali estremamente positive potrebbero aumentare considerevolmente il ruolo del sistema immunitario, determinando guarigioni inconsuete.

Inoltre, gli sperimenti portati avanti dal professor Michael Persinger della Laurentian University di Sudbury, in Canada, hanno dimostrato che le esperienze sensoriali, tra le quali anche le visioni mistiche, sono causate da onde elettromagnetiche che investono determinate aree del cervello, e sono riproducibili in laboratorio (Landriscina, 2002). Tali onde elettromagnetiche, possono essere emesse in modo particolarmente intenso in determinati contesti d'origine geofisica, come terremoti, spostamenti di terreno, fenomeni metereologici ed atmosferici, e possono essere particolarmente intensi in determinate zone geografiche, come le faglie telluriche. Sulla base di queste affermazioni, si può pensare ad una diversa interpretazione della così detta "geografia sacra", che comprende i luoghi ritenuti canali di comunicazione con il mondo degli spiriti e degli dei, tra i quali vi sono anche quelli dove sono avvenute celebri apparizioni mariane.



Dove i missionari cristiani cominciarono la loro opera d'evangelizzazione, nelle terre europee abitate da popolazioni pagane, in primo luogo cercarono di proibire il culto che si rendeva agli alberi, e di distruggere i boschi sacri. Molti di loro, per vari secoli, furono massacrati dalla gente che tentavano di convertire, irritata per i gesti, a volte irrispettosi e sacrileghi, che arrecavano ai danni di questo o quel Nemeton. Fin dal V secolo, i concili ecclesiastici locali avevano messo in guardia i cristiani dalle superstizioni collegate a tali luoghi, emanando leggi contro l'adorazione degli alberi, delle fonti e delle pietre. Evidentemente, però, non fu facile ottenere risultati, se ancora nel secolo XI si ammonivano quei malati che veneravano certe sorgenti e particolari alberi come miracolosi. Lungo tutto il Medioevo, nelle prediche dai pulpiti delle chiese, i preti si scagliavano contro coloro che innalzavano altari tra le radici di alberi ritenuti sacri, portando offerte e chiedendo loro che conservassero la salute personale e della propria famiglia, procurassero buoni raccolti, e proteggessero gli animali e tutti i loro beni.

A volte, gli antichi alberi sacri, invece di essere abbattuti o bruciati, erano cristianizzati e dedicati alla Madonna o ai santi. In questo stesso modo, le divinità della natura, dal punto di vista cristiano, o divenivano demoni, o si trasformavano in santi, che riassumevano nella loro persona i benefici per i quali i loro predecessori erano invocati dai fedeli. Nonostante la Chiesa abbia fatto di tutto per cancellare le tracce di quel-

le metamorfosi, ancora oggi,si possono individuare alcune di esse. Molti santi guaritori nascondono antiche divinità di sorgenti e boschi sacri, come si può facilmente verificare dai luoghi in cui è più vivo il loro culto. Anticamente, la Bretagna era quasi completamente ricoperta da un'impenetrabile foresta di querce, e quando in quella terra sbarcarono i santi cristiani provenienti dalla Gran Bretagna, questi vi s'immersero in cerca della solitudine, per occuparsi della propria salvezza. La personalità di questi eremiti rimase molto vaga, ma di loro si sa che la maggior parte era costituita da fili, allo stesso tempo eredi dei druidi e dei bardi. Nel V secolo, al tempo di san Patrizio, evangelizzatore dell'Irlanda, questi erano onnipotenti ed il santo concluse con loro una vera e propria alleanza, ordinando alcuni di loro preti, e perfino vescovi. Costoro, una volta convertiti, non cessarono, per questo, di rifarsi alla tradizione druidica e persino all'antica mitologia celtica (Brosse, 1989).

Certo è che l'immagine del sant'Onofrio in Santa Brigida, dalle ginocchia spellate, bene si adatta alla figura dell'asceta inginocchiato ed intento a pregare con fervore, ma egualmente si adatta all'Uomo Selvaggio che si muove a quattro zampe e con lo sguardo terribile, così come quello sguardo terribile, attributo tanto frequente nei santi eremiti, bene si addice alla Follia del divino dovuta alle pratiche ascetiche, come pure si addice agli Stati alterati di Coscienza dovuti all'ingestione, accidentale o meno, di sostanze psicotrope che tra l'altro, in ragione della loro potenza, arrivano ad alterare l'espressione del viso e la capacità di coordinamento degli arti.



Di fatto, è probabile, inoltre, che gli eremiti non di rado si trovassero in condizioni di dover sperimentare sconosciuti alimenti che la natura metteva a loro disposizione, i quali potevano rivelarsi intossicanti e causare potenti allucinazioni e visioni che, a causa della forte tensione mistica di cui erano pervasi, dovevano spaziare dai terribili incubi popolati di demoni spietati agli estatici sogni di angeli divini. Estremamente significative, ad esempio, sono le rappresentazioni nei molteplici dipinti che mostrano le famose "Tentazioni di sant'Antonio Abate" durante la sua permanenza nel deserto egiziano, descritte minuziosamente da sant'Atanasio nella Vita di sant'Antonio e certamente associabili alle allucinazioni causate dall'ingestione di prodotti derivati dalla Segale o dalle graminacee contaminate dal fungo *Claviceps purpurea* (Camilla 2000). Così come le descrizioni dello stesso sant'Onofrio che riceve la visita quotidiana degli angeli divini che lo alimentano e che settimanalmente gli portano il corpo e il sangue del Signore possono essere associate all'ingestione di vegetali psicoattivi.

Nel mondo occidentale moderno, la conoscenza del ruolo che i funghi allucinogeni hanno avuto nella formazione dei riti e dei culti religiosi, influenzandoli fortemente, risale a una cinquantina d'anni fa. Nell'ambito degli studi di Etnomicologia, disciplina che si occupa di analizzare il rapporto più che millenario tra la specie umana ed i funghi, recentemente è andata delineandosi una nuova sezione, denominata "Etnomicologia dell'Arte Cristiana", che analizza le rappresentazioni fungine nel contesto della cultura religiosa antica ed il significato che queste assumono,

come messaggi più o meno comprensibili. In particolare sono da citare le numerose figure di funghi psicoattivi, intese come "Albero della Conoscenza" o "Albero della Vita", presenti in alcune chiese antiche in Francia e Germania e in mosaici romani in Tunisia (Samorini 1997, 1998, 2001), e il cesto ricolmo di funghi rappresentati nei mosaici della basilica paleocristiana di Aquileia e posti in relazione con gli alimenti consumati ritualmente in sacre cene o cerimonie liturgiche (Fabbro 1999). Giorgio Samorini descrive approfonditamente un affresco della fine del XII secolo, presente nella cappella di sant'Eligio presso Plaincourault, nel dipartimento dell'Indre della Francia centrale, ed eseguito dai Cavalieri dell'Ordine di Malta al ritorno dalle Crociate. Si tratta di un affresco molto discusso, di cui si occupò anche R. Gordon Wasson, considerato il più importante tra i "padri" della moderna scienza dell'etnomicologia. Purtroppo la cappella versa in cattivo stato di conservazione, ciò nonostante, su una delle pareti, è ancora possibile riconoscere la scena che vi è rappresentata, costituita dalla Tentazione nel Paradiso Terrestre, con le figure di Adamo ed Eva ai lati di un Albero della Conoscenza del Bene e del Male, su cui è avvolto il serpente tentatore. La particolarità di quest'albero consiste nel fatto che esso è costituito da un tronco centrale, sormontato da una chioma in forma di "ombrello", da cui fuoriescono quattro diramazioni che terminano, a loro volta, con una fronda emisferica. Le cinque fronde, di colore ocra, sono cosparse da fitte macchioline biancastre e ricordano fortemente il cappello dell'*Amanita muscaria* o dell'*Amanita pantherina*. Samorini ha individuato altri esempi di alberi-fungo, con le caratteristiche sopra descritte, in alcuni mosaici in Tunisia. Uno, con due cervi che azzannano un serpente ciascuno e disposti simmetricamente rispetto all'Albero della Vita, decora il battistero dell'henchir Messaouda sull'isola di Sfax, e fu probabilmente realizzato agli inizi del V secolo d.C.. Un altro, dalla chioma priva di macchie, proviene da una casa romana di Cartagine, è datato al IV secolo d. C., ed è conservato presso il Museo del Bardo di Tunisi. Proseguendo nella carrellata, l'autore propone un esempio riprodotto nei magnifici affreschi della piccola chiesa di St. Martin di Vic, nella regione del Berry, nella Francia centrale, a un'ottantina di chilometri da Plaincourault, che si fa risalire al secolo XII. In esso è rappresentata l'entrata del Cristo in Gerusalemme, acclamato dalla gente che lo accoglie staccando fiori e rami dalle palme stilizzate, ma uno di questi alberi, dalle cinque ramificazioni, ha insolitamente le chiome dalla forma inequivocabile ad ombrello, marcatamente concavi nella parte inferiore. Nella stessa scena, poco più avanti, all'interno delle mura di Gerusalemme, nonostante la pittura sia danneggiata si riconosce ancora un albero-fungo come il precedente, sul quale sono arrampicati due uomini che stanno tagliando i funghi con dei coltelli. Un altro albero-fungo simile a questi è rappresentato su un affresco del XI secolo, proveniente dalla chiesa romanica catalana di Sant-Sadurní-d'Osormort e conservato nel Museo Episcopale di Vic. Nella scena della Tentazione, l'Albero della Conoscenza del Bene e del Male, dalla forma normale e con attorcigliato il serpente, si trova alla sinistra di Eva, mentre tra questa ed Adamo si nota un albero-fungo con sei cappelli di colore ocra, su cui sono evidenziate da una a quattro serie di linee bianche che ricorda-



BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

BROSSE J. 1989. *Mitologia degli alberi*. Biblioteca Universale Rizzoli 1994, Milano.

CAMILLA G. 1998. *Elementi Ierobotanici e Fungini nell'Arte Cristiana*, SISSC, Bollettino d'Informazione della Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza n. s. 3: 10-14.

CAMILLA G. 2000. "Arte visionaria" *Altrove* 7: 84-103.

CELLETTI M. C. & J. M. SAUGET 1967. "Onofrio eremita" Bibliotheca Sanctorum vol. IX: 1187-1200. Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, Roma.

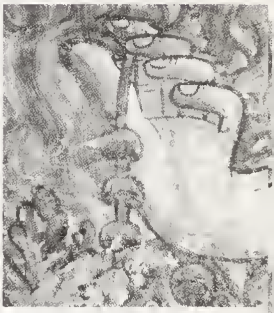
CENTINI M. 2000. *L'Uomo Selvaggio, antropologia di un mito della montagna*. Priuli

no le striature dei funghi, molto simili a quelle della *Psilocybe*. Un caso che personalmente ritengo molto bello e decisamente eclatante è quello presente nel bassorilievo di bronzo che orna il portale della Cattedrale di Hildesheim, nella Germania settentrionale, datato 1020 ed opera di Bernward. Qui è rappresentato il momento successivo alla consumazione del frutto proibito da parte di Adamo ed Eva, quando Dio si rivolge loro chiedendo chi abbia mangiato il frutto. L'Albero della Conoscenza, in questo caso, è reso in modo particolarmente realistico sotto le sembianze di due funghi dalla forma inequivocabile della *Psilocybe*, dove il terzo fungo, come dimostra un ramo spezzato nella parte inferiore del tronco, è già stato consumato da Adamo ed Eva. Sullo stesso portale, in un altro registro, è rappresentata la scena di Dio che ha appena creato Eva dalla costola di Adamo, dove sono riconoscibili altri due funghi affini ai precedenti. All'interno della chiesa, su una colonna di bronzo decorata con scene dai miracoli di Cristo, alle spalle di un lebbroso miracolato vi è un altro esempio di doppio albero-fungo dello steso tipo. Altri funghi, anch'essi striati, sono presenti in alcuni capitelli della famosa Basilica romanica di Ste. Madeleine a Vézelay, nella Francia centrale, datati tra il 1140 e il 1350. In uno di questi, il capitello n. 50, frontalmente si nota la figura di Davide che, con i piedi sopra un fungo, taglia la testa a Golia, mentre lateralmente si vede lo stesso Davide che porta la testa di Golia al re Saul, con altri due funghi sullo sfondo. Nell'altro capitello, il n. 26, si nota san Martino che predica con, al centro della scena, una palma sormontata da un fungo, interpretata come l'"Albero dei pagani", la cui venerazione Martino condanna apertamente. Il ricco messaggio allegorico ed esoterico è evidente e unanimemente riconosciuto in tutte le scene presenti nella chiesa, quindi, in questo caso, la presenza dei funghi non è sicuramente casuale. Sul lato destro del capitello sulla colonna successiva, nella scena della "benedizione di Giacobbe", si riconosce un albero palmiforme simile a quello della scena di san Martino, con il fungo striato sulla sommità. Un altro capitello dalla complicata decorazione vegetale che orna la scena della "morte di Absalom", contiene una coppia di funghi del medesimo tipo. Ancora una figura fungina è presente in uno dei capitelli situati nel vestibolo antecedente il timpano d'ingresso della chiesa. Nella cappella del priorato di St. Gilles, nel paesino di Montoire-sur-le-Loir, nel dipartimento di Loir-et-Cher, nella Francia centrale, costruita ed affrescata nel secolo XI, nel festone che decora l'arco d'entrata dell'abside sinistro, si riconoscono due ciuffi di funghi di colore ocra. Il primo è costituito da quattro individui, mentre il secondo da otto. Un'ultima citazione, poi ripresa più approfonditamente da Franco Fabbro, riguarda il mosaico della Cripta degli Scavi nella Basilica di Aquileia, datato al 314 circa, e rappresentante un cesto contenente dei funghi, identificati da Fabbro come *Amanita muscaria*, messi in relazione con le misteriose "Agapi" in costume presso le prime comunità cristiane. Fabbro aggiunge anche la segnalazione dell'esistenza nella basilica, tra i mosaici decorativi che circondano una delle due scene della lotta tra il gallo e la tartaruga, due dozzine di elementi simbolici che potrebbero essere rappresentazioni stilizzate di funghi.

& Verlucca, Ivrea (TO).

DI NOLA A. M. 1993. *Lo specchio e l'olio. Le superstizioni degli italiani.* Laterza, Bari.

ELIADE M. 1951. *Lo sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi.* Edizioni Mediterranee 1974, Roma.



FABBRO F. 1999. "Funghi e chiocciole nei rituali religiosi dei primi cristiani di Aquileia / Mushrooms and snails in religious rituals of early Christians at Aquileia" *Eleusis* n. s. 3: 69-80.

FURST P. T. 1976. *Allucinogeni e Cultura. Le Droghe Sacramentali nelle Grandi Civiltà Mesoamericane.* Cesco Ciapanna Editore 1981, Roma.

GAIGNEBET C. & J. D. LAJOUX 1985. *Arte pro-*

Aggiungo, a questo punto, una segnalazione personale, che si riferisce a due labirinti raffigurati su due chiese della Danimarca (Kern, 1981). I labirinti, frequentemente associati al Minotauro e poi al Centauro, a volte sono dotati di un Albero della Vita, di solito collocato al centro del percorso. L'albero è generalmente rappresentato in forma anonima e, soprattutto nei percorsi dei labirinti d'amore, è inteso come "Albero di Maggio". In questo contesto, fino ad ora, non ho trovato nessun albero-fungo, ma in due diverse rappresentazioni di labirinti compaiono elementi figurativi che sembrano avere una forma fungina. Nel primo esempio, nella volta della chiesa di Hasselager, nell'isola di Fionia (Fyn), vi è affrescato con colore rosso-bruno, molto schematicamente, un labirinto di tipo cretese con sette circonvoluzioni. Accanto al labirinto vi è la scritta "maria" in caratteri gotici, che parrebbe collocarne l'esecuzione nel secolo XV, mentre la data 1841, posta a sinistra in alto, sembrerebbe riferita a un restauro. Lungo la linea periferica esterna sono dipinte delle forme che potrebbero essere interpretate come foglie oppure funghi molto simili alla *Psilocybe*, vistosamente appuntiti sulla sommità. Nel secondo caso, sulla volta della chiesa di Taaning, nei pressi di Skanderborg, sempre in Danimarca, è affrescato un labirinto di tipo cretese con quindici circonvoluzioni. A sinistra si nota la figura, molto rozza, di un uomo che porta sulla spalla un bastone con un secchio, sulla destra si vede un animale, forse una volpe, mentre altri elementi del dipinto non sono comprensibili a causa di un'ampia crepa che percorre tutta l'immagine. Sotto a questa figura, lungo la struttura architettonica della volta, si vede una decorazione costituita da una linea da cui fuoriescono motivi ornamentali che richiamano fortemente la forma dei piccoli funghi di *Psilocybe* o *Panæolus*. Purtroppo (o fortunatamente per la sua conservazione), come si evince dalla didascalia della fotografia scattata nel 1957, in seguito l'affresco è stato ricoperto dall'intonaco, quindi non è più visibile al pubblico.

Un discorso a parte è quello che si riferisce alle numerose figure ornamentali estremamente stilizzate, possibilmente fungine, presenti in molte composizioni decorative utilizzate, nel corso dei secoli, in vari contesti, sia profani che sacri. Mi riferisco ai motivi ornamentali del tipo di quelli individuati da Gilberto Camilla (1998) su un capitello del secolo XI, nella navata del Duomo di Sovana in provincia di Grosseto, che sono pressoché identici a quelli che compaiono sul basamento della statua di Xochipilli, Signore dell'estasi azteco, conservata presso il Museo Nacional de Antropologia di Città del Messico. Quest'ornamento è costituito da una linea ricurva verso il basso che, sulle due estremità, termina con due spirali rivolte simmetricamente all'interno della figura, e leggermente distaccate tra loro. Il motivo decorativo venuto così a formarsi, secondo i casi, presenta una curvatura più o meno accentuata, a volte tendente al triangolo, che ricorda chiaramente il profilo stilizzato della *Psilocybe* o, meglio ancora, l'aspetto della sua sezione tagliata longitudinalmente. Il primo a riconoscere in queste forme dei funghi allucinogeni fu Wasson (1980), che le pose in relazione con gli altri ornamenti vegetali della statua di Xochipilli, molti dei quali evidenti riproduzioni di fiori dall'effetto enteogeno. Queste stilizzazioni ornamentali, per la

fana e religione popolare nel Medioevo. Fabbri 1986, Milano.

GIMBUTAS M. 1989. *Il linguaggio della Dea.* Neri Pozza 1997, Vicenza.

GINZBURG C. 1989. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba.* Giulio Einaudi Editore, Torino.



KERN H. 1981. *Labirinti. Forme e interpretazioni. 5000 anni di presenza di un archetipo. Manuale e filo conduttore.* Feltrinelli, Milano.

LANDRISCINA F. 2002. "Le basi neurofisiologiche delle esperienze mistiche e visionarie" *Altrove* 9: 69-79.

LAZZARI G. 1973. *Storia della micologia Italiana.* Arti Grafiche Saturnia, Trento.

ROBERTS T. B. PH. D. 1999. "Le esperienze mistiche indotte

loro semplicità formale e facilità d'esecuzione, sono presenti nell'arte di varie civiltà sorte in diverse epoche e parti del mondo, dalla preistoria ai nostri giorni, ma non sempre sono rappresentate in situazioni che permettono di riconoscerle come schematizzazioni di figure fungine.

Altre figure assai stilizzate, forse di pertinenza anch'esse dell'etnomicologia, sono ampiamente rappresentate, sui mosaici romani e paleocristiani, a completamento ed estensione dei famosi e misteriosi motivi ornamentali conosciuti come "Ruote di Fuoco" (Fabbro, 1999), o "Nodi di Salomone" (Sansoni, 1998). Questi ornamenti hanno origine nella preistoria, per poi svilupparsi in successive culture eurasiatiche, africane e amerinde. La cultura celtica, che basò la maggior parte della propria estetica decorativa sul nodo e l'intreccio, fu sicuramente quella che vi diede maggior risalto, e poi influenzò i mosaicisti romani quando il mondo celtico fu conquistato dall'Impero romano. Dall'ambito romano passò a quello paleocristiano e quindi, tra alti e bassi, attraverso il Medioevo e poi il Rinascimento, giunse fino ai nostri giorni. La forma di quest'elemento decorativo è costituita da due anelli schiacciati e sovrapposti ortogonalmente, uno verticale e l'altro orizzontale, intrecciati tra loro nella parte centrale, in modo da formare una croce con due ellissi, le cui estremità risultano arrotondate dalle quattro curve. Da questa forma elementare, nel tempo, sono andate evolvendosi altre forme più elaborate e complesse che, mantenendo sempre lo stesso schema di base, a volte sono state completate da altri elementi decorativi. Partendo dalla croce, struttura iniziale attorno alla quale si costruisce il nodo, l'intreccio realizzato determina il formarsi di una svastica, che sottolinea il senso di movimento ottenuto dalla compenetrazione degli anelli. Nei mosaici pavimentali romani e paleocristiani, in alcuni casi, sulle quattro estremità arrotondate del nodo sono aggiunte altrettante "pelte", che conferiscono al motivo ornamentale un aspetto dinamico e rotante come quello della svastica. La costruzione geometrica di queste "pelte" è realizzata cominciando dal raddoppiamento speculare, sul proprio fianco, di ciascuna delle quattro curve che chiudono il nodo, per poi completare la figura con una semicirconferenza più grande, avente come centro il punto d'unione delle due piccole, che unisce le loro estremità esterne. In questo modo si forma una figura schematica, simile alla lama di un'ascia, che è completata, sulle estremità o all'interno, anche da spirali o altri motivi geometrici. Quest'elemento, che nei mosaici a volte si trova raffigurato anche staccato dal Nodo di Salomone, pur essendo palesemente ad esso relazionato, potrebbe essere visto anche come la sezione longitudinale del cappello di un fungo stilizzato, possibilmente di un Agarico privato delle lamelle. Pur lasciando quest'affermazione nel campo delle possibilità, voglio aggiungere altre considerazioni in merito. Se è vero, come afferma Iacumin, che questi motivi ornamentali sono da considerarsi "Ruote di Fuoco" e che, come scrive Halperin, dal Libro di Ezechiele in poi, queste sono divenute il simbolo per eccellenza di un itinerario d'estasi religiosa nel giudaismo (entrambi citati da Fabbro, 1999), allora la presenza di questi elementi dalla forma fungina, come estensioni delle Ruote stesse, potrebbe assumere un significato preciso, da porsi eventualmente in relazione con la ricerca

da enteogeni stimolano il sistema immunitario?" *Altrove* 2002, 9: 135-145.

RUCK C. A. P. 2000. "Mescolando il Kikeon / Mixing the Kikeon" Parte III, *Eleusis* n. s. 4: 77-87.

SAMORINI G. 1997. "L'albero-fungo di Plaincourault / The mushroom-tree of



Plaincourault" *Eleusis* 8: 29-37.

SAMORI G. 1998. "Gli "alberi-fungo" nell'arte cristiana / "Mushroom-Trees in Christian Art" *Eleusis* n. s. 1: 87-108.

SAMORINI G. 2001. *Funghi allucinogeni. Studi etnomicologici.* Telesterion, Dozza (Bologna).

SANSONI U. 1998. *Il Nodo di Salomone. Simbolo e archetipo d'alleanza.* Electa, Milano.

dell'estasi. Il fatto che la forma peltata abbia una forte similitudine anche con una lama d'ascia, oltre che una somiglianza con il fungo, suggerisce la stretta relazione che potrebbe intercorrere tra le tre forme. Va ricordato pure che l'utilizzo dell'Agarico Muscario come sacramento era presente nelle antiche sette cristiane gnostiche e soprattutto tra i Manichei, considerati eretici ed ostacolati dalla Chiesa ufficiale, e che i loro riti vennero ripetutamente reintrodotti in Occidente dai crociati (Ruck 2000).
A questo proposito mi sembra opportuno richiamare l'attenzione anche sul fatto che vari tipi di vegetali enteogeni furono e sono utilizzati come elementi centrali e sacramenti in molte religioni diffuse in tutto il mondo.

Sulla base di tutte queste segnalazioni, a questo punto, è possibile affermare che le rappresentazioni fungine in contesti sacri cristiani, pur essendo rare, non sono improbabili, forse fin dall'epoca paleocristiana e, sicuramente, nell'ambito dell'arte romanica e primo-gotica. Questo, come affermano anche Samorini (1997) e Camilla (1998), non significa che tutti gli artisti che si sono cimentati in queste raffigurazioni lo abbiano fatto con l'intenzione di comunicare qualche messaggio esoterico, anzi, probabilmente, in molti casi essi riproducevano sistematicamente i simboli precristiani ignorandone il significato originario. In questo contesto, sicuramente, tali testimonianze iconografiche assumono una valenza assai diversa da quella originale, mantenendo intatto, però, il fascino del documento tangibile, giunto fino a noi attraverso i secoli, per opera di autori coscienti o meno di essere gli strumenti della trasmissione di un messaggio esoterico. D'altro canto, viste le molteplici situazioni in cui, a volte, il Cristianesimo è stato introdotto in ambienti "pagani" a prezzo di abbondanti "forzature" e "compromessi", in ogni parte del mondo ed in ogni epoca storica, non è inverosimile pensare che la gente coinvolta in queste "conversioni" abbia adottato adeguate idee sincretiche, per non vedere soccombere definitivamente i propri originari convincimenti religiosi.
Di fatto, non bisogna dimenticare che, ad esempio, il culto di divinità dell'ebbrezza, della trance e dell'orgia, assimilabili a Bacco e Pan ed abitatrici delle foreste e delle cime boscose dei monti, almeno fino al '600 era ancora ben vivo e praticato dai contadini e dai montanari delle Alpi, e che gruppi di artisti ed artigiani si formarono attorno a queste premesse culturali (Zucca, 2002).

Come si può dedurre da queste note sintetiche, è in atto un approfondimento sistematico da parte degli studiosi di quella disciplina che, a buona ragione, è chiamata "Etnomicologia dell'Arte Cristiana", con l'intento di inventariare e studiare a fondo le figure fungine nell'ambito delle rappresentazioni artistiche cristiane, ed è proprio in questo contesto che si può collocare la figura di sant'Onofrio di Santa Brigida.

VAZEILLES D. 1991. *Gli sciamani e i loro poteri*. Edizioni Paoline 1993, Cinisello Balsamo (Milano).

WASSON R. G. 1980. *The wondrous mushroom. Mycolatry in Mesoamerica*. McGraw-Hill Book Company, New York.

ZASTROW O. 2000. *L'antica Arcipresbiterale di Santa Brigida in valle Averara*. Parrocchia Arcipresbiterale Plebanea di Santa Brigida (BG).

ZUCCA M. 2002. *Mistero, violenza e sogno. Pittura fantastica nel bresciano e nel bergamasco tra il XVII e il XVIII secolo*. Comune di Corte Franca. Brescia.



100

L'OSPITE INATTESO



Gianni
DE MARTINO
Scrittore,
Milano



Nel *Carmide* Platone immagina un dialogo avvenuto nell'anno 432 a.C. poco dopo la battaglia di Potidea. È una sera di più di duemila anni fa, in Grecia. Socrate, reduce dalla battaglia, torna ad Atene dopo lungo tempo e si reca nei luoghi consueti.

Eccolo dunque nella palestra di Taurea, posta di fronte all'antico tempio di Basile, dove fra vecchi conoscenti e alcune facce nuove gli corre incontro Cherefonte. Presolo per mano, lo invita a sedere vicino a Crizia e Callesco. Accomodatosi, Socrate spiega gli avvenimenti del campo di Potidea e risponde alle varie domande dell'uno e dell'altro. Poi, sazio di quegli argomenti, chiede notizie sulla situazione della filosofia in Atene e se fra i giovani ne fossero cresciuti alcuni che eccellessero per saggezza o bellezza o per le due cose insieme.
Socrate sta parlando dei ragazzi di Atene con il giovane Crizia, quando entra il bellissimo Carmide che si dice perseguitato da un forte mal di testa.
Come in diversi passaggi dei dialoghi platonici, anche qui il corpo appare come un ospite inatteso. "Arrivò – racconta Socrate (*Carmide*, 155 c-e) – e ci fu molto da ridere, perché ciascuno di noi per farlo sedere accanto a sé cominciò a fare posto e a spingere di forza il proprio vicino, cosicché i due ultimi seduti all'estremità del banco, l'uno lo forzammo ad alzarsi e l'altro lo facemmo cadere per terra...".
La palestra animata da frotte di giovani, la gioia di rivedere gli amici, quel chiedere notizie dei belli stabiliscono fin dall'inizio una naturale continuità fra eros, comunità e filosofia. Basta però uno scambio di sguardi, un improvviso silenzio, una sospensione del tempo per rompere il fragile equilibrio di quegli uomini. L'ingresso del bellissimo Carmide, a un tempo noto e inaspettato, crea uno stato di tensione e provoca quasi un tumulto nella folla di atleti e di filosofi, come se quegli individui non fossero più consapevoli dei loro atti.

In alto: Symposium (particolare), Museo di Paestum.





"In quel momento - racconta Socrate - lui mi parve una meraviglia tanto era grande e bello; e tutti, sentivo, ne erano innamorati; così sbigottiti ed agitati furono al suo entrare; e molti altri adoratori gli venivano dietro nel suo sèguito. Non c'era tanto da stupirsi per noi adulti, ma io stavo osservando i ragazzi: nessuno teneva gli occhi altrove, neppure il più piccolo, ma tutti lo contemplavano come la statua di un dio. E Cherefonte mi chiamò: Che ne dici del ragazzo o Socrate? Non è un bel viso? - Soprannaturale, diss'io. Ebbene, aggiunse, se acconsentirà di spogliarsi non gli vedrai più il viso, tanto è splendido di forme...".



In alto a sinistra: Un uomo e un ragazzo (part.). Vaso attico, Oxford Museum. Al centro: Un ragazzo si prepara ad accovacciarsi sul grembo di un giovane. British Museum, Londra. Pagina successiva a destra: Un ragazzo accetta l'offerta di una lepre da parte di un uomo. A sinistra: Symposium (particolare), Museo di Villa Giulia, Roma. A destra: Zeus cerca di prendere un Ganimede che si dibatte. Vaso del 460-450 a.C. Museo nazionale archeologico di Ferrara.

Socrate osserva che la bellezza fisica non basta per dichiarare imbattibile quel ragazzo, e si propone di "spogliarne l'anima", vuole discutere con lui. La scena allora si concentra su Socrate e Carmide quando questi gli si siede accanto: "Ma Carmide, come arrivò, si mise a sedere fra me e Critia. A questo punto amico mio non capii più niente, tutta la baldanza che avevo avuta poco prima, di saper discutere del tutto scioltamente con lui, sparì. Quando Crizia gli disse che quello del rimedio ero io ed egli mi fissò con certi occhi che è impossibile dire e si piegò in atto d'interrogarmi, e tutti quelli che erano nella palestra corsero come un sol uomo in cerchio attorno a noi, allora, o nobile amico, a scorgere ciò che la tunica copriva mi sentii avvampare, perdetti la testa e mi accorsi che Cidia era ben sapiente d'amore se ammonendo qualcuno a proposito di un bel ragazzo, così gli diceva:

Attento cerbiatto di fronte al leone
Non volere la tua parte di preda.

Io stesso mi sentivo preso da tale belva. Tuttavia quando mi chiese se conoscevo un rimedio per il suo mal di testa, feci in modo da rispondergli che ne conoscevo uno."

LO SGUARDO DI SOCRATE

Occorre evocare la preminenza omoerotica per vedere attraverso gli occhi di Socrate? Dover, nel suo ormai classico *Greek Homosexuality*, suggerisce che possiamo essere il più vicino possibile a vedere con gli occhi dei Greci se traduciamo la scena del Carmide in altri termini, immaginando che lo sguardo di Socrate all'interno del mantello del giovane atleta sia lo sguardo sui seni di una bella donna quando si sporge in avanti con naturalezza ponendo una domanda. Di belle donne, per la

verità, nei dialoghi platonici c'è solo l'ombra. Il femminile si tiene per così dire sullo sfondo e costituisce la fonte segreta dei dialoghi. È la misteriosa donna di Mantinea, Diotima: colei che nel *Simposio* viene presentata da Socrate come sua iniziatrice nella scienza delle cose d'amore (*tà erotikà*).
Ad ogni modo, sulla scena di sbigottimento, di agitazione e di trance (1), vividamente descritta da Platone, aleggia Eros, quello stesso demone che due secoli prima di Socrate, nella Scuola di Saffo a Lesbo, aveva provocato qualcosa di simile all'ipnosi all'entrata di un'allieva:

"Se appena ti vedo - scrive Saffo - subito a me il cuore si agita nel petto / e la voce si perde nella lingua inerte. / Un fuoco sottile affiora rapido alla pelle / e ho buio negli occhi e il rombo / del sangue alle orecchie. / E tutta in sudore e tremante / come erba patita scoloro: e morte non pare lontana / a me rapita di mente".

Per gli antichi Greci il bello (non ancora banalizzato dalla moderna categoria di "interessante") appare semplicemente, con le parole di Rilke, come "l'inizio del terribile che molti di noi appena sopportano". Anche Socrate è posseduto dal demone, ispiratore della trance erotica. Nel *Simposio* platonico Alcibiade ce lo presenta come un uomo "sempre innamorato dei belli" e fa osservare "come stia sempre loro intorno e ne rimanga estasiato". Lo sguardo di Socrate è anche quello del predatore, "sempre in agguato e capace d'inventarle tutte per sdraiarsi vicino al più bello". La stessa forza che lo porta, con atteggiamento da sileno, a stare sempre intorno ai bei ragazzi lo porta anche a interrogarsi continuamente sulla verità. Si può dire che egli ama la verità come si ama un oggetto sessuale.
"L'amore socratico" non era affatto quel sublime indiamento descritto "in visione" dalla sacerdotessa Diotima, né era "lo amore bestiale" che è come una "spezie di pazzia", come poi, con Marsilio Ficino, diranno i platonici cristiani, ma era terreno e corporeo. Socrate amava nei giovani la bellezza estasiante e dai giovani era prediletto. "Amico mio - esclama Socrate nel *Carmide*, rivolgendosi a Crizia - per me non c'è un bilancino: anzi quanto ai belli, sono addirittura filo bianco (2), perché i giovani li vedo pressappoco tutti belli".

Socrate ironizza sul suo proprio stato, che è quello del "sempre innamorato", ma anche dell'ipnotizzato (Freud scrive che "dallo stato dell'inna-





(1) I Greci dell'epoca classica distinguevano quattro grandi tipi di trance: la mania divinatoria ispirata da Apollo, la mania poetica ispirata dalle Muse, la mania rituale dei Coribanti o del menadismo i cui adepti erano posseduti da Dioniso e, infine, la mania erotica. Quest'ultimo tipo di trance, determinata dal



flusso che intercorre tra gli occhi e ispirata da Eros, trova una sua moderna formulazione nel concetto della "libido" che Freud ci dice, nei suoi *Tre saggi sulla sessualità*, essere l'equivalente dell'Eros platonico (Lapassade, 1987).

(2) Cioè non sono in grado di giudicare con sottigliezza e pignoleria, perché per segnare le misure sulla pietra o sul legno si usava un filo rosso.

moramento all'ipnosi la distanza non è grande". C'è la stessa dipendenza, lo stesso abbandono, la stessa rinuncia a ogni giudizio o iniziativa personale).
Tuttavia, al pari dell'"ipnotizzato", Socrate, come forse tutti gli innamorati, non è totalmente preso nella sua passione, il cui slancio non si riduce alla concretezza erotica. Il suo sguardo si sposta infatti a un'altra bellezza, quella dell'anima, che però non esclude quella corporea. Il segnale di un tale sdoppiamento, così simile a un sogno lucido, è dato dall'ironia. La stessa ironia che si ritrova in Proust, per esempio, quando ci fa scoprire la passione di Swann per Odette: l'innamorato è preso nel suo amore per Odette ma, nello stesso tempo, può giudicarla lucidamente, e quando la vedrà così com'è non sarà più innamorato.
Quando Carmide si siede fra Socrate e Critia, possiamo scorgere la forza e l'ironia di quel "sempre innamorato" riferito a Socrate. Socrate ironizza sul suo non capire più niente quando Carmide lo fissa "con certi occhi che è impossibile dire", e si comporta come nel sogno lucido, in cui il dormiente, sapendo di sognare, decide di prolungare il suo sogno e di continuare a goderne.

Lo sguardo di Socrate, rivolto al bel corpo di Carmide, inaugura uno spostamento che sarà alla base di tutte le successive interrogazioni sul desiderio e la natura dell'amore nella nostra civiltà. Allorché infatti Cherefonte evoca lo splendore delle forme di Carmide nudo, mentre tutti i filosofi e gli atleti presenti nella palestra approvano, Socrate proclama, fra i motteggi generali, di considerare Carmide davvero imbattibile, se ha però la fortuna di avere in più delle splendide forme anche "una piccola cosa". Cosa?, domanda Crizia. E Socrate risponde: "Se per caso ha bellezza d'anima". Qui l'anima non è ancora quell'entità metafisica che diventerà in seguito, ma è uno "sguardo della mente" che desidera la sapienza e quella vera soddisfazione che solo la sapienza può dare.
Attraverso la visione del bel corpo di Carmide, l'anima è andata in trance e si è ritrovata ingravidata. Non potrà che partorire bei pensieri che, a loro volta, ingravideranno l'anima del bel ragazzo, inducendolo a concepire e a partorire a sua volta bei pensieri e altre virtù che renderanno più bella, luminosa e giusta la città. Per sapere occorre quindi mettersi a nudo, spogliare l'anima dei bei ragazzi, interrogarli, dialogare con loro. Si tratta di un movimento verso il sapere ispirato da Eros e non separato da esso, ma anzi radicato nel corpo e nell'emozione della vicinanza dei corpi.
Spostando il suo sguardo erotico dal corpo alla mente, Socrate propone di spogliare l'anima di Carmide e contemplarla prima della bellezza del corpo. "Giovanetto com'è – osserva fra il consenso generale – acconsentirà certo a dialogare".
Il fuggevole sguardo di Socrate alla nuda bellezza che la tunica di Carmide copriva non fa quindi solo "avvampare" e "perdere la testa", ma inaugura – a partire da una trance erotica ispirata dal demone – anche una animata discussione dialettica, un dialogo fra loro due raffigurato come uno "spogliare", uno "svestire l'anima" e un "contemplare" la medesima.
Può sembrare strana, a noi, oggi, questa commistione di erotismo e di

(3) L'anima appare, insieme all'interiorità e alla forza della ragione, come un ripiego dello sguardo maschile rivolto ad un altro maschio. L'anima è una invenzione maschile. È, questo, un dato storico e antropologico talmente evidente che – al pari della lettera rubata di Poe – generalmente non viene visto. Solo recente-



mente, al seguito degli studi femministi, si è comininciato ad analizzarlo. Si vedano, ad esempio i seguenti studi:

P.DUBOIS, *Sowing the Body. Psycoanalysis and the Ancient Representation of Women,* London, University of Chicago Press, 1988, tr.it. *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, Bari, Laterza, 1990, pp. 229-234;

CAVARERO, *Nonostante Platone*, Roma,

filosofia, di trance erotica e di ricerca del significato. Ma siamo agli inizi della filosofia e non si è ancora determinata quella frattura – che verrà inaugurata proprio da Platone e approfondita da Agostino – fra sguardo del corpo e sguardo dello spirito, fra emozione e pensiero idealizzato, venerato come una forma ideale. La bellezza, inoltre, è essenzialmente maschile ed è il nudo maschile a costituire oggetto di apprezzamento estetico ed erotico. Come si può osservare lungo tutto l'arco delle arti occidentali, è solo a partire dal XVI secolo che i nudi maschili verranno rimpiazzati dai nudi femminili e inizierà un moderno processo di appropriazione della bellezza da parte delle donne.

Nel Carmide l'anima affiora nel dialogo come un intervallo di stupore fra due sguardi maschili, quello di Socrate e quello di Carmide scoperto nella sua bellezza. Dal ripiego dello sguardo maniacale del filosofo, si forma l'anima (3). Si forma nella riflessione, come effetto di un turbamento, di una trance ispirata da Eros. L'anima non è una profondità ma una piega: l'aprirsi del mantello di Carmide e l'emozione di Socrate che ironizza sulla forza perturbante della sua stessa emozione paragonata a uno stato di possessione, quasi a un invasamento.

Quello di Socrate è, in effetti, un doppio sguardo, uno sguardo demoniaco: "cieco" e "lucido" nello stesso tempo.

Tramite la libido (4) che mai riposa, e avvampa, imbestialisce, dà vertigine, dismisura, estasi animale si passa così – attraverso uno spostamento dello sguardo e la comune riflessione sull'anima – al logos generato dal dialogo. Ed è qui, nel logos, che tutto si raffredda e i significati apparentemente stanno fermi. Occorreva farsi una ragione della follia, rispondere all'enigma della bellezza e alla sfida lanciata a Socrate da un demone. La potenza inesauribile e non-umana di Eros viene interrogata da Socrate nella prospettiva dell'armonia, ovvero di un significato umano. La conquista della quiete ha tuttavia un prezzo: il sacrificio della sensibilità viva e, progressivamente, la svalutazione dei sensi e la condanna del corpo, della cosiddetta "carne".

Siamo alle origini di tutto ciò che si dice dell'amore, della ragione e della follia nella nostra società occidentale, che sembra radicata e come affondata in queste prime interrogazioni, radicali, sullo spazio del desiderio. Sui filosofi e i bei ragazzi aleggia tuttavia l'inquietudine di un enigma. L'atmosfera erotica e conviviale non maschera del tutto la vio-

Editori Riuniti, 1992, pp. 93-109;

L.IRIGARAY, *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Les editions de Minuit, 1985, tr.it. L.Muraro e A.Leoni, Milano, Feltrinelli, 1985, pp. 11-17 (passim).

Il fatto che l'eredità del capitale filosofico occidentale sia maschile non è questione indif-



ferente, ma anzi suscettibile di ulteriori approfondimenti e forse di qualche sorpresa.

(4) La libido, equivalente dell'eros platonico è, secondo Freud, un'energia di natura sessuale, che cerca soddisfacimento ed è suscettibile di aumenti e di diminuzioni;





da sinistra:
Un uomo fa una proposta a un ragazzo. Martin Von Wagnermuseum.
Un uomo bacia un ragazzo. Louvre, Parigi.

essa sta alla base delle trasformazioni delle pulsioni. Le pulsioni sono processi psichici in movimento, che hanno la loro fonte nell'eccitazione che si attua in qualche organo del corpo. Questa eccitazione causa uno stato di tensione e, dunque, una specie di impulso che fa tendere ad una meta, che consiste nell'eliminazione di tale stato di

lenza dell'altra scena: quel ripiego di animalità estatica che si sta per sacrificare per far sì che l'accordo ci sia, la città degli uomini possa esistere.

LE ALI DI EROS E LA FOLLIA DIVINA

Il tema del desiderio e del modo di dare significato umano e una forma civile al desiderio, ritorna nel *Simposio* e anche nel *Fedro*. Cosa significa amare? Per il protagonista del *Fedro* significa "fare l'amore", eliminare una tensione radicata nella sensibilità viva, in ciò che oggi – al seguito di Freud – chiameremmo pulsioni. Gli risponde Socrate che c'è dell'altro, dato che chi ama non può farlo senza una passione che gli proviene dal demone. L'amore non è solo concretezza erotica e mera soddisfazione dell'egoismo del piacere. L'amore è "concessione divina": "la mania che proviene da un dio è migliore dell'assennatezza che proviene dagli uomini". Come la profezia ispirata da Apollo, l'arte ispirata dalle Muse, la danza sacra dei Coribanti posseduti da Dionisio – l'amore è una "follia divina" (*"theìa mania"*), che ridà alla mente le ali e la innalza fino alla contemplazione del bello in sé.



Eros presiede alla trance erotica, a uno stato di coscienza più alto e più veloce della morte abituale. È il punto, straordinariamente intenso e feroce, in cui la vita s'innalza, ritrova e trasmette la continuità di una cultura. La vita s'innalza? Come ironicamente viene ricordato nel *Simposio*, Eros è pteros: "colui che dà le ali", che fa cioé drizzare non solo il nervo del piacere ma innalza anche l'anima.
Radicata nella sensibilità viva, l'anima non è priva di scambi con la mania erotica.

È sullo sfondo della mania erotica che iniziano tutti i dialoghi orientati verso la quiete del sapere e un significato purificato dalle emozioni: il logos, un significato che – a differenza delle pulsioni erotiche in continua trasformazione – finalmente stia fermo (*epistème*).
L'anima razionale, tuttavia, evocata nella prospettiva del "favore di un dio", così come anche della temperanza, dell'ordine e dell'armonia, viene evocata dal caos delle emozioni.

sotto: Pan e Dafne. Museo archeologico nazionale di Napoli.
A destra: Scena di baccanalia fra due satiri. Museo nazionale di Napoli.





A queste condizioni, l'accordo interumano è relativo, perché la ragione non è il rovescio della libido, ma anzi si nutre di quella stessa polivalenza di segni di cui si nutrono le pulsioni e anche la follia (5). L'intuizione di Platone, che l'amore è una "divina follia", verrà ripresa da Nietzsche nel Prologo allo *Zarathustra*: "C'è sempre un po' di follia nell'amore. Ma c'è anche sempre un po' di ragione nella follia".

L'INTERVALLO ESTATICO

Il tema del desiderio ricorre in un altro dialogo platonico, il *Simposio*, che è una lunga conversazione tra filosofi, letterati e politici di ventiquattro secoli fa sull'enigma della bellezza (naturalmente maschile) e su quale sia il modo più giusto di amare i belli. Gli eccellenti ospiti del Simposio appaiono in competizione fra loro. È in gioco il loro apparire più o meno belli e sapienti gli uni di fronte agli altri, ma lo scopo della lunga conversazione è quello di accordarsi in merito alla verità, quindi scoprire un fondo comune.

Si tratta di una sfida lanciata agli uomini da un demone: Eros, potenza inesauribile e quindi non-umana, che contiene in sé poteri di vertigine, di trance, d'infinitezza e dismisura.

Interrogarsi su Eros significa interrogarsi sul rapporto di verità che uomini amanti della città e dell'ordine possono instaurare, liberamente, attraverso il dialogo.

Fra ciò che sentono e ciò che pensano, fra l'emozione e il pensiero, si estende uno spazio che appare immediatamente come un passaggio pericoloso, un enigma. È il punto, straordinariamente intenso e feroce, in cui la vita non solo ironicamente si innalza, ma tende anche verso l'assoluto e sembra volersi pericolosamente portare altrove, schizzare verso l'aldilà...

Una tale tensione è già nello sguardo che l'ammiratore rivolge al bel ragazzo. Ed è lì che Eros colpisce, facendo drizzare panicamente il nervo del piacere e determinando quel fervore, quei trasporti, quei motteggi che caratterizzano – a intervalli – i dialoghi platonici. È come se l'intervallo estatico fosse già dentro lo sguardo.

Lo sguardo è ciò che si è sostituito al vedere naturale. Il bello, infatti, non è costituito dal vedere naturale, ma dallo sguardo degli altri maschi, per cui chi è guardato si sforza di apparire (6).

Non si tratta di una bellezza vera, dirà Socrate respingendo le offerte amorose di Alcibiade, ma di una bellezza apparente. Colui che qui appare bello non è quindi un essere ma un apparire.

Socrate è spinto dalla voce di un demone ad andare oltre la concretezza erotica, verso lo spazio della mente. Le sue parole, riferite da Alcibiade entrato ubriaco al banchetto, sono assolutamente chiare. Alcibiade, disdegnato e ammirato, racconta di come, nonostante le sue manovre per fare l'amore con Socrate, questi sia rimasto superiore, rispetto al fiore della sua giovinezza. "A dire il vero – mette in guardia Alcibiade –ha fatto questo non a me soltanto, ma anche a Carmide, figlio di Glaucone, e ad Eutidemo, figlio di Diocle, e a moltissimi altri, che costui, presentatosi come amante, ha ingannato, per diventare poi lui stesso, anziché amante, piuttosto l'amato".

Se lo sguardo di Socrate alle belle forme di Carmide inaugura un discorso sullo "svestire l'anima" e "prendersi cura" della medesima, la distanza che egli suggerisce ad Alcibiade assicura il primato dello spirito sul corpo. O, meglio, il primato dello "sguardo della mente" sullo "sguardo del corpo".

tensione; la meta, dal canto suo, può essere raggiunta o nell'oggetto verso il quale tende la pulsione stessa o in virtù di esso, ma questo oggetto non è fisso e identico per tutti, ma cambia a seconda della specificità delle storie individuali e delle fonti da cui può essere dipendente. La libido e le pulsioni ad essa connesse pos-



sono infatti spostarsi di volta in volta in zone privilegiate del corpo, dette zone erogene, a ciascuna delle quali corrispondono fantasie particolari, sostanzialmente inconsce; la sessualità infantile si muove passando attraverso fasi collegate a zone erogene diverse.

(5) Una discussione abbastanza esplicita, e direi puntigliosa, a ciò che l'anima non è o non vorrebbe essere, si trova ne *Gli equivoci dell'anima*.

Secondo l'analisi di Galimberti, rappresentarsi la ragione come priva di scambi con la follia è la fonte di tutti gli "equivoci dell'anima".

(6) Sia Marx (in una nota al *Capitale*) sia Rousseau (nell'*Emilio*) attribuirono allo sguardo una funzione costitutiva del legame sociale. L'uomo guarda dapprima se stesso (il "narcisismo primario" in Freud) e si distingue così in un primo momento dagli animali e dalle donne. In seguito guarda gli altri uomini, si scopre simile ad essi, ed è così che si effettua il passaggio dall'animalità all'umanità. Non solo l'estetica ma lo stesso concetto di umanità è, inizialmente, essenzialmente maschile.





Caravaggio, Amor victoriosus.

TRANCE EROTICA E PEDAGOGIA

È proprio lo spazio instaurato da tale distanza tra il corpo di Socrate e il corpo di Alcibiade a rendere possibile l'impresa politica di dettar legge agli altri, di dominare con la dialettica e d'iniziare l'intrapresa pedagogica.
La pedagogia ora è possibile perché alla tensione erotica dei corpi viene sostituita una distanza dalla quale emerge il discorso comune fra maestro e allievo.
Che ognuno guardi in se stesso, non tocchi il vicino o il professore, e vi scoprirà il logos...

Il ripiego pedagogico (instaurato dal rifiuto di Socrate di godere come un sileno estatico del corpo di Alcibiade) non cancella tuttavia le emozioni suscitate, ancora oggi, in una qualsiasi classe dall'apparire dei corpi. Come dimostrano i recenti e colossali scandali verificatosi all'interno delle istituzioni religiose ed educative della chiesa cattolica, negli Stati Uniti e in Europa, la ragione che presiede al cerimoniale educativo genera, nella sua veglia e il suo accecante moralismo, frammenti di emozioni segrete e di segreta follia sottesi all'intrapresa pedagogica.
La trance erotica abita oggi la polvere della modernità, si nasconde nelle scuole – soprattutto quelle cattoliche – e fa ancora fremere, soffrire, ammalare, persino uccidere. E quelli che i Greci chiamavano demoni, in transito fra l'umano e il significato, oggi abitano ancora quella piega intima e segreta, scoperta dallo sguardo di sileno del filosofo. È qui, tra illuminazione e abbaglio, nell'imbuto del privato e la luminosa ragnatela dell'incolmabile alterità che abita ancora l'anima con i suoi equivoci meschini e polipeschi, altre volte rizomatici e desideranti.

Riconoscere l'"umanità" anche alle donne non va da sé: è stato necessario un lungo processo storico, psicologico e sociale per estendere l'"umanità" anche alle donne, alle quali solo dopo aspri dibattiti un concilio concesse anche l'anima.

EROS AVVELENATO DALL'IDEALE



Da questi dialoghi – che generazioni di uomini prima di noi hanno analizzato, spiegato, interpretato – non ci siamo ancora ripresi. E questo accade perché, probabilmente, avvicinarci allo sguardo dei Greci significa incontrare la nostra stessa infanzia e imbattersi in quella stessa "inesauribile" potenza di cui si discute nel *Simposio*. Designato come "libido" da Freud, non perché espresso da un termine asettico Eros ha perso i suoi demoniaci poteri di vertigine (i "fantasmi", scriveva Jung, "non sono botoli innocui. All'inizio, fra i Greci, l'Eros pagano era un povero dèmone, figlio di Penia (la Povertà) e di Pòros (l'Espediente). Non possedendo il bello e tuttavia aspirando al soddisfacimento era sempre in movimento per goderne tramite la messa in atto di varie trasformazioni, espedienti e stratagemmi. L'espediente era battere le strade della città di Atene, farsi invitare nei simposi, appostarsi agli ingressi delle palestre o dei licei, ronzando come un moscone attorno ai belli.
Il bello era ancora nelle cose terrene e nei bei visi luminosi, non era uno spirito aureolato da un tipico sex appeal spettrale in fondo a qualche sagrestia. Eros non era espressione di ricchezza, di sovrabbondanza e di eccesso, ma di indigenza e di mancanza. Ciò che gli mancava, cioè tutto, lo cercava nei bei corpi, nelle persone belle e nelle loro anime. L'eros platonico si poneva, in pratica, come veicolo per un'ascesi omosessuale che era anche la continuità di un cultura essenzialmente maschile. Questo era l'eros platonico: un formidabile cacciatore di bei corpi e insieme procacciatore di estasi vive e di bei pensieri.

Successivamente - durante la vecchiaia di Platone, con la *Repubblica* e ancor più con *Le leggi* - Eros abdicherà all'estasi e farà pratica di teoria utopica, detterà leggi agli altri, diventerà un politico, un prete e un abile dialettico. L'estasi erotica, secondo le parole della saggia Mantinea, favorisce la gravidanza e la generazione delle madri e, nello stesso tempo, fa concepire bei pensieri e virtù a quelli "che sono gravidi nello

spirito ancor più che nel corpo". Abdicare all'estasi fu il primo segnale di una specie di curvatura di psiche, e di una svolta epocale, all'origine della nostra civiltà e del malessere della nostra civiltà.
Plutarco, più tardi, al tempo dell'imperatore Tiberio, racconterà di quando la via dell'estasi fu interrotta. Accadde una sera, dice drammaticamente, fra la terra e il mare. "Al tramonto ci colse l'annuncio che la via dell'estasi era interrotta. Per ben tre volte una voce ingiunse al pilota di un veliero greco di gridare ad ogni approdo: ' IL GRADE PAN È MORTO'. Non aveva finito di dirlo – racconta Plutarco – che subito si levò un grande gemito, non di una persona sola, ma di tante, piene di stupore".
In seguito, con il cristianesimo e la filosofia moderna, Eros si ritroverà preda di un accecante moralismo e farà finta di non sapere nulla dell'estasi animale. In privato, in qualche angolo rischiarato d'irrealtà, Eros continuerà a brancolare, a sentirsi a pezzi, in pezzi, e a provare estasi di sponda, alla cosacca, alla pecorina, mugolando nella trance degli organi parole insensate. In pubblico, invece, si presenterà come un io personale, prudente, informato, nemico dell'oltraggio, ben individualizzato e come fuso in un sol blocco. Addirittura possessore di un'anima immortale, pronta ad involarsi nel Regno dei Cieli mentre il corpo resta sul sofà.



Stupidamente il giovane Eros proverà anche qualche "sostanza", credendo che la "sostanza" lo porterà altrove. Invece di accendersi e di ardere senza bruciare, si ritroverà semplicemente "fatto", come si dice nel gergo dei drogati agglutinati fuori di testa in qualche discoteca, dove i raggi tecnologici simulano gli antichi raggi mistici.
Insomma, con il cristianesimo, con l'invenzione della "carne", dello "spirito" e della "sessualità" – questa rottura permanente della spina dorsale – Eros s'impalerà sui simboli, abdicherà alla gioia di vivere e si trasformerà in un vizioso Don Giovanni, nel senso delle folgoranti parole di Nietzsche: "Il Cristianesimo dette da bere ad Eros del veleno. Costui in verità non ne morì, ma degenerò in vizio".

Forse vale la pena riprendere in noi Socrate, perché è una figura che testimonia dell'integrità e della totalità dell'amore. Portatore di quello strato percettivo, emoziale, cognitivo, che è la memoria dell'estasi animale, egli resta un uomo saggio, temperante e virtuoso. Il veleno che, a partire da Platone, verrà dato ad Eros è prefigurato dal veleno che fu dato da bere a Socrate.
L'anticonformista, il portatore dell'estasi animale e di un desiderio di perfezione ed ansia di completezza, viene condannato a morte perché colpevole di non riconosce gli dèi che la città riconosce, e d'introdurre nuovi dèi o Dàimoni: è colpevole, insomma, di sapere di non sapere e di insinuare il dubbio nei giovani.
Il portatore della memoria animale è Socrate: proprio colui che non sa niente, se non cose erotiche, ed è quindi il solo consapevole dello sfondo pre-umano dal quale occorre tirar fuori dalla mente dei concittadini, al modo di una levatrice, una regola e un sapere umani. Socrate ha ironizzato sulla possessione erotica che coglie gli uomini spinti dalle loro più antiche pulsioni. Come guidato da uno stimolo inesorabile a "rendere conto della propria vita", se n'è andato in giro con i suoi modi da sile-

no a interrogare, saggiare e confutare uno per uno gli Ateniesi, chiedendo loro di fare altrettanto ed esortandoli, incitandoli a "prendersi cura dell'anima".
Per molti, ad Atene, la soppressione fisica di Socrate significa vendicarsi di uno che, contro il loro quieto vivere, vuole metterli a nudo.
Socrate deve tacere perché attraverso le belle forme di Carmide ha visto lo spazio immenso e luminoso della mente e ha fatto in modo di continuare ad esplorare intrepido quella grande luce. La luce della mente, forse l'unica libertà possibile. Far tacere Socrate con la morte, significava liberarsi dal dovere di mettersi estaticamente a nudo per sapere.
Ironicamente, certo. E fino alla fine. Come quando, circondato dai suoi amici, avendo già bevuto il veleno, riapre improvvisamente gli occhi e rivolge un ultimo sguardo al mondo.
L'ultimo sguardo di Socrate va oltre il legame sociale. È uno sguardo intrepido, che accetta la sua morte, gli sembra giunta al momento giusto, non ne ha paura. Ed è ancora uno sguardo in una certa misura erotico, oltre che ironico.
Socrate infatti riapre gli occhi per chiedere di sacrificare un gallo ad Esculapio, dio della medicina, per la sua "guarigione" oltre il mondo delle apparenze. Nello stesso tempo, però, il gallo da sacrificare alle potenze sovrannaturali è anche il dono che tradizionalmente, seguendo l'esempio di Giove con Ganimede, gli amanti facevano ai bei ragazzi di Atene per ottenerne le grazie.
Altro che ascesi mistica o assurdo "appello alla trascendenza", qui affiora un riconoscimento del sensibile e dei valori vitali, ossia la testimonianza della persistenza di Eros e della irriducibilità dell'amore fin nel seno del transito o passaggio di quel modesto ruscello fin troppo calunniato che chiamiamo morte.

EROS SORRIDE

Per Eros – un antico demone che oggi chiamiamo riduttivamente libido –"morte" non è l'ultima parola. Mi piace allora immaginare il filosofo, benedetto da Eros, approvare la vita fin nel seno di quella forza muta che tende a riportare ogni cosa allo stato di materia inanimata. C'è gioia non solo davanti alla morte, come suggeriva Bataille nel suo *L'Erotisme*, ma anche dentro la morte. È naturalmente una "gioia eccessiva" (7), che forse costituisce il segreto del linguaggio. Nello stesso tempo, è "gioia profondamente sepolta nel sistema nervoso" (8).
Forse da quello stesso intervallo di stupore che può durare un minuto o un secolo, un intero eone o forse un'eternità, di nuovo Eros risorgerà da quel tombino.
Come la pioggia che il poeta Rilke vide cadere sulla terra scura, un nuovo amore porterà – attraverso i sudori, le inevitabili angosce e le estasi delle nascite e delle morti – la scintilla della vita. Si confonderà, il demone, con il bisogno più elementare e con le strane vicissitudini del desiderio.
Il demone potrà assumere forme particolari, e darsi per esempio come desiderio di martirio criminale per poter raggiungere il paradiso delle Urì

(7) Cfr. *La mente estatica* di Elvio Fachinelli.

(8) L'espressione "gioia sepolta nel sistema nervoso" è di Lama Geshe Rabten Rinpoche, comunicazione personale. Il tantrismo vajrayana, di cui Lama Geshe Rabten è stato maestro in Europa fra gli anni '70 e '80, si pone in risonanza alle scoperte sulla biochimica del sistema nervoso centrale in relazione all'estasi e al controllo del dolore.



e godere eternamente di 72 vergini. E potrà mettere in gioco un desiderio senza oggetto, un desiderio d'infinito, d'assoluto, oppure anche distorcersi per blocchi interni o esterni. Ma sempre rinascerà, favorendo la riproduzione e la gravidanza del seno delle madri così come anche la continuità di una cultura ed il concepimento di un pensiero luminoso negli uomini sensibili e riflessivi, gravidi nello spirito.
Naturalmente non c'è nessuno spirito: si tratta della storia intima di un mondo nichilista, di energia di natura sessuale, di processi psichici in movimento che si addentrano – in trance – nell'invisibile.
Mi piace immaginare Eros felice, perché ha smesso di cercare maniacalmente la famosa "sostanza" e non ruota più come un povero nevrotico attorno all'alrettanto famosa "mancanza". Ma, avendo imparato anche a nuotare senza prendere bevute, ci si è tuffato dentro. Eros si è tuffato in quel buco che gli dava temibili vertigini, per scoprire che l'estasi non è niente di speciale: è giungere semplicente a casa, vale a dire l'oceano della vita e della morte.
Naturalmente non c'è nessun abisso. L'abisso, inventato dai romantici, è fabbricato dal pensiero. E ad Eros basta un passo per attraversarlo.
Eros sorride perché è giunto al vuoto, ed ora gli tocca imparare a continuare a vivere, a invecchiare e a morire nel vuoto. Il vuoto di Eros non è un vuoto nichilista. Ma è fresco, vibrante, luminoso. Sembra un enorme senso globale, non più frammentato. Un vuoto come una fresca traccia da seguire, allora: un sentiero aperto e luminoso in cui c'è abbastanza spazio per accogliere l'innumerabile esistere ed anche tutto quello che verrà, compreso l'ospite inatteso. Insomma – anche se forse non è così, perché si tratta pur sempre di un demone di cui abbiamo imparato a diffidare – mi piace credere che oltre alle lacrime Eros abbia anche – poeticamente – un "cuore".

È come una luce che passa tra l'illuminazione e l'abbaglio, la contemplazione e l'azione. Ma di nuovo Carmide, con pupille languide, guarda Socrate con occhi color del mare, pieni di una sorprendente freschezza e di oscura dolcezza. Di nuovo, quando si sporge avanti ponendo una domanda. Socrate avvampa alla vista di ciò che la tunica del bel Carmide ricopre. Anche noi allora, riprendendo le estasi della nostra prima infanzia, così come quelle delle origini della filosofia, sentendoci spinti nella fantasmatica rete di Eros cerchiamo di districarci, per scoprire – improvvisamente – che le maglie di quella rete sono assolutamente vuote e che – simile a un venticello giusto, luminoso e gentile – Eros sorride.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ELVIO FACHINELLI 1989. *La mente estatica*, Milano, Adelphi.

FRIEDRICH NIETZSCHE 1984. *Genealogia della morale*. Milano, Adelphi.

UMBERTO GALIMBERTI 1987. *Gli equivoci dell'anima*. Milano, Feltrinelli.



GEORGES LAPASSADE 1987. *Les ètats modifiés de conscience*. Parigi, puf.

PLATONE 1984 "Carmide", in *Opere complete*. A cura di Piero Pucci, Bari, Laterza.

Simposio 1979. A cura di Giorgio Colli, Milano, Adelphi.

PLUTARCO 1983. *Il tramonto degli oracoli*. Tr. it. di Marina Cavalli, Adelphi, Milano.

RITI DI GUARIGIONE E INIZIAZIONE NEI CULTI SINCRETICI MODERNI
La gestione della crisi esistenziale di individui e gruppi

Clenz D. VENECE
Etnopedagogo,
Roma

NOTA SULL'AUTORE

La formazione etnopedagogica è il campo di interesse dell'autore, in particolare l'educazione degli adolescenti (o le "terapie" degli adulti) nelle forme di apprendimento spontanee e informali trasversali a varie culture.
L'autore offre la sua consulenza gratuita ad alcune comunità multirazziali di educazione residenziale. In tali strutture, il prerequisito essenziale è il possesso, da parte degli allievi (e degli stessi insegnanti), di abilità cognitive e relazionali interculturali, capaci cioè di garantire un minimo livello di comunicazione e di interpretazione delle regole necessarie a condurre una vita comunitaria; queste abilità trasversali dovranno essere semplici, valide e abbastanza autonome tali cioè da scavalcare la matrice culturale, ideologica e religiosa dei diversi gruppi etnici e razziali che ne fan parte.

INTRODUZIONE: TRE CULTI SINCRETICI ENTEOGENICI MODERNI

Platone, nella sua pedagogia, insegnava a sviluppare abilità e atteggiamenti capaci di superare le barriere psicologiche di impedimento alla crescita personale e all'attivazione del potenziale umano (processo di

individuazione dell'Io, per dirla con Jung); queste, da sempre, erano e sono l'obiettivo di una vera e sana pedagogia.
Lo studio e la comparazione di esperienze capaci di produrre situazioni controllate di apprendimento o ristrutturazione cognitiva, semplici e adatte a formare un numero minimo di abilità di base, mi ha portato ad approfondire e prediligere pratiche spontanee come la devozione popolare e sistemi più "raffinati" tipo yoga e realtà virtuale.
La mia ricerca è partita nel 1990 con un viaggio in Nepal, India e Sri Lanka, alla scoperta dei diversi volti della disciplina yoga che, già da diversi anni, praticavo in Italia. Mi interessava esplorare la valenza pedagogica, oltre che terapeutica e religiosa, della disciplina yoga nelle sue molteplici varianti storico-geografiche. Il viaggio alle radici arcaiche delle discipline yoga rivelò interessanti connessioni con le pratiche catartico-iniziatiche di chiara matrice sciamanica.
Durante tali ricerche e studi, un fenomeno ricorrente attirò spesso la mia attenzione: il sincretismo tra due e più pratiche terapeutico-religiose (1). Tale fenomeno sembrava emergere ogni qualvolta esploravo le finalità pedagogiche delle varie esperienze iniziatiche e terapeutico-religiose.
Dato che le ricerche precedenti mi avevano portato alla matrice sciamanica, la successiva ricerca sul campo ebbe come oggetto l'esperienza di tre culti sincretici moderni (di seguito, *entheocults*) che fanno uso di sostanze psicoattive collaudate e legalizzate per scopi terapeutici e sacramentali: Santo Daime del Brasile, Native American Church e Bwiti dell'Africa.
Cominciai dal Brasile a metà degli anni '90. All'epoca non avevo fatto grandi esperienze di sostanze psicoattive, certamente conoscevo la canapa, ma non la praticavo come abitudine, invece intuivo che l'uso rituale delle stesse, calato entro un contesto religioso (*entheocults*), offrissero uno spazio e un contesto sicuro per vivere l'esperienza enteogenica in modalità protetta e produttiva per la crescita e l'esplorazione della mia personalità.

(1) Che cos'è effettivamente la sicresi? ..Tale fenomeno permea in realtà tutto il mondo occidentale, da sempre, non solo luoghi esotici o del terzo mondo.

(2) Naturalmente non ho la pretesa ne le competenze per scendere nelle profondità di ogni branca, in quanto ciò è il compito specifico dello scienziato del



Tempio sincretico del Santo Daime. In primo piano l'autore.



Per riuscire a interpretare il più correttamente possibile le esperienze che andavo vivendo all'interno degli *enteocults*, ravvisavo la necessità di condurre studi trasversali a vari settori disciplinari quali: folklore, etnologia, antropologia, psicologia, ipnosi, storia delle religioni e dei miti, etnofarmacologia, etnobotanica, etnomusicologia, etnocoreutica, metafisica, ecc.; questi, dato il loro campo d'indagine specifico, analizzano chi taluno chi talaltro aspetto del variegato fenomeno degli *entheocults*(2).
Tale erculea impresa mi ha permesso di raccordare un quadro d'insieme che, solo, è capace di aiutarmi a interpretare e chiarire dettagli essenziali dell'esperienza i quali, se trascurati, sostanziano lacune di significato. Ogni esperienza dell'uomo, per definizione, include una totalità di aspetti che possono specchiarsi solamente in un mosaico multidisciplinare e trasversale dei settori della conoscenza.
Quest'ottica multidisciplinare mi permise di scoprire, nei culti sincretici moderni, gli eredi di antiche scuole e tradizioni che impiegavano sia l'iniziazione degli adolescenti quale strumento per introdurre e avviare le nuove generazioni alla vita sociale adulta, sia speciali riti di guarigione capaci di stimolare il potenziale di autoguarigione del singolo adulto o di un gruppo intero. Il fenomeno del sincretismo terapeutico-religioso, e aggiungerei a questo punto pedagogico (3), fu in qualche modo il filo rosso che influenzò e indirizzò tutta la mia successiva ricerca che, grazie anche allo studio comparativo dei resoconti scientifici di ricercatori che collaborano con la SISSC, mi permise di verificare diverse ipotesi di un modello sincretico ideale.

Ad oggi, esistono nel mondo religioni sincretiche (censite anche su speciali siti web tipo: www.spiritweb.org), che fanno uso di sostante enteogene legalizzate: la Chiesa del Santo Daime in Brasile, la Native American Church in alcuni stati degli USA e la Chiesa del Bwiti in alcuni stati dell'Africa Occidentale ex-francese (Gabon, Camerun, Congo, ecc.).
Nella Chiesa del Santo Daime si fa uso del *Daime*, una bevanda enteogenica chiamata dai devoti *bebida sagrada*, impiegata per raggiungere una maggior esperienza del vissuto religioso (impiego del potenziale effetto allucinogeno unicamente a fine religioso, devozionale e di esperienza del sacro). Tale bevanda, originaria dell'amazzonia, è in pratica un tè ricavato da due piante di questa lussureggiante foresta: una liana (*Banisteriopsis caapi*), e un arbusto con foglie simili alla pianta del caffè (*Psichotria viridis*); essa, presso le popolazioni indios e mestizo dell'amazzonia peruviana, che la usano da millenni, è conosciuta con il nome di ayahuasca, termine di lingua quechua che significa: liana degli antenati, vino degli spiriti o dei morti (4).
Il culto del Santo Daime nacque in Brasile agli inizi del '900, poi man mano crebbe in modo esponenziale, sino ad esplodere oltre i confini dello stato; vi furono dei profeti della chiesa che esportarono tale culto anche in Europa, in particolare in Olanda, Germania, Francia e... Italia. Oggi esso è espatriato anche negli USA, dove un ricco avvocato ha preso seriamente in causa la questione di un suo riconoscimento legale, tanto da investire tutte le sue risorse nella battaglia legale affinché anche negli USA il Santo Daime abbia riconosciuto l'uso legale dell'ayahuasca.

settore ma, nel mio caso, ho dovuto prendere i contributi di tutti per poter raccordare un quadro d'insieme che desse significato al "vissuto sul campo".

(3) Iniziazione o guarigione, formazione o terapia, sono i due membri di un medesima equazione (I:G=F:T), ovvero, l'effetto possibile sulla psiche umana causato da



esperienze precise e analizzato secondo la prospettiva pedagogico-antropologica e secondo quella psicoterapeutica.

(4) Il Quechua è l'antica lingua del popolo Inca, parlata ancora oggi sull'altipiano delle Ande da alcuni discendenti; tuttavia, nella foresta dell'Amazzonia peruviana viene parlata una variante di tale lingua detta "Quechua della Selva".

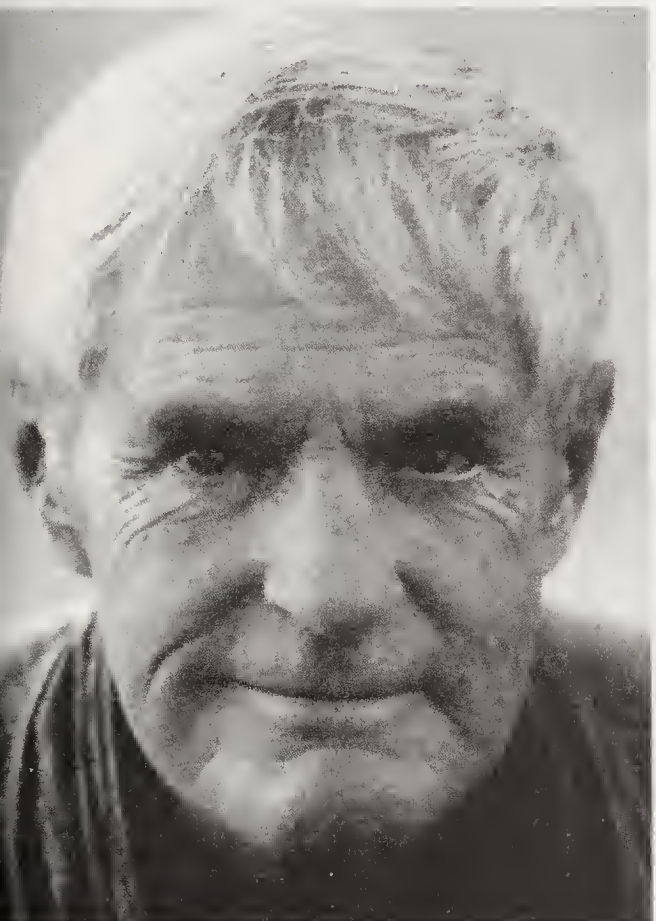
Secondo grande culto o chiesa enteogenica è la Native American Church. In realtà, quando parliamo di chiesa nell'ambito di questi nuovi culti, è solo per comodità sociologica, poiché nella realtà, si tratta di una costellazione di microculti, microchiese più o meno autonome che si riconoscono all'interno di una federazione perché fanno uso sacramentale di un'identica sostanza adottando un determinato rituale (un esempio è il CEFLURIS, nome ufficiale del Santo Daime che sta per: Centro Fluente di Energia Luminosa Raimondo Irineu Serra. Anche qui, presso i nativi americani, abbiamo la nascita del culto del peyote, sul finire dell'Ottocento, quando fu a loro introdotto da un nativo comanche: Quanah Parker, che lo sperimentò presso una tribù del Messico che ne faceva uso sin dai tempi precolombiani. L'etimo della parola *Peyotl* (nome popolare del cactus *Lophophora williamsii*), infatti, è di origine Nahuatl, l'antica lingua degli Aztechi. L'uso sacramentale del cactus fu introdotto nel Nord America all'epoca della crisi spirituale dei Popoli nativi americani del nord; voi sapete bene che i "pellerossa" hanno avuto una sanguinosa guerra strisciante con i colonizzatori bianchi che li ha portati sull'orlo dell'estinzione totale sia materiale che spirituale o se preferite culturale, erano decimati dall'alcolismo, dalle malattie come il vaiolo, dalla sistematica disintegrazione dei modelli culturali di riferimento, insomma non vi sto a dire tutte quante le storie che già conoscete.
Praticamente poi successe che alcuni membri di queste etnie, più sensibili del resto del gruppo, percependo la crescente crisi sociale e d'identità del proprio popolo, sempre più sull'orlo dell'estinzione etnica, raccolsero su di sé la sfida di un'immane guarigione (effetto Chirone), pertanto cominciarono a cercare qualcosa o qualcuno che li aiutasse a rifondare la propria esperienza spirituale, la sola capace di alleviare e curare la crisi esistenziale di un gruppo. Questi *medici-carismatici* trovarono tale medicina nel piccolo cactus del peyote. Ora non vi sto a dire la storia, i nomi e cognomi, tanto poi la stessa storia si ripete più o meno nelle stesse forme per altri popoli e altre latitudini. Alcuni di questi profeti pellerossa, provenienti dalle tribù Paiute, Cheyenne, Navajo, ecc., della zona sudest degli USA (California, Nevada, ecc.) fecero l'esperienza del Peyote in rituali tradizionali di popolazioni messicane come i Tarahumara, gli Huichol e altri, ed esportarono questo rito, questo culto, questo sacramento in nord America presso le loro tribù che nella maggioranza dei casi lo adottarono e riadattarono al loro contesto: lo hanno adottato ampiamente i Navajo, i Cheyenne, e molti gruppi delle praterie quali i Sioux Oglala, Hungpapa, ecc. Una curiosità, tra le pochissime etnie che non lo hanno adottato figurano le tribù degli Apache mescalero, al centro di un buffo paradosso della storia: spesso le sostanze enteogene biologiche, quali cactus, piante, funghi o animali, vengono studiate dagli etnobotanici, chimici e farmacologi che cercano di isolarne il principio attivo, così, ad esempio, avvenne per la foglia di coca in Europa ai tempi di Freud (cocaina) oppure il papavero dell'oppio che portò alla morfina, dalla pianta dell'iboga fu isolato e poi sintetizzato il principio attivo chiamato *ibogaina*, dall'ayahuasca la *DMT*, dai funghi messicani la *psilocibina* e così via per molte altre piante psicoattive; beh, anche al peyote toccò la medesima sorte, a fine Ottocento, quando

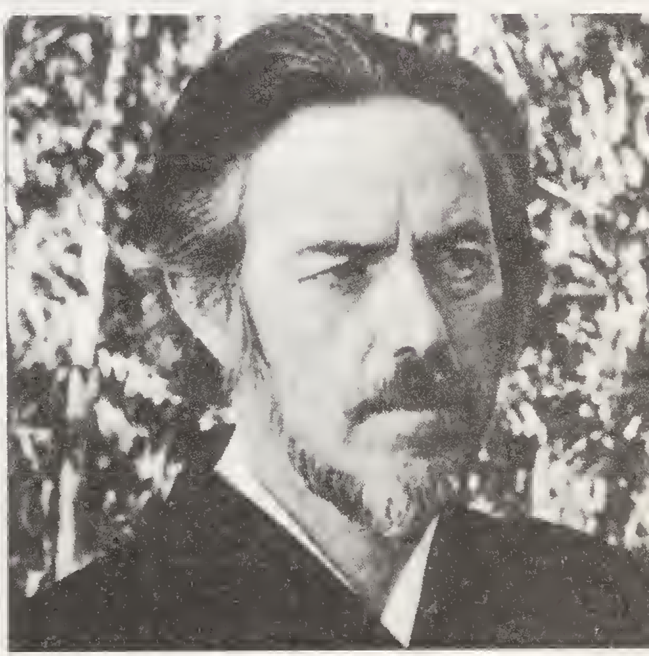
negli Usa fu isolato il suo principio attivo o comunque uno dei più importanti e fu ingenuamente battezzato *mescalina*. I botanici e i ricercatori pensavano che questo piccolo cactus del deserto fosse usato dalle tribù pellerossa che vivevano lì, tra cui appunto gli Apache mescalero che, invece, sono una delle poche, se non l'unica tribù della zona che non fa uso del peyote!

Uno dei tanti scherzi della storia. Va bene, l'impiego moderno, ad uso ricreativo, di contestazione e underground, delle sostanze sintetiche citate poc'anzi, prodotte nei laboratori da chimici e farmacologi a partire dalle corrispettive piante in natura, ha indotto molti studiosi a considerare il "movimento psichedelico" di massa nato negli anni '60 e '70, una sorta di quarto culto sincretico moderno. Questo "quarto culto" si basa principalmente sull'impiego individuale di sostanze enteogeniche naturali e sintetiche ed è diffuso quasi ovunque sulla terra; molto ci sarebbe da dire su di esso ma non è questa la sede data la vastità e complessità. Uno dei maggiori conoscitori della sua storia ed esperto in materia è l'italiano Matteo Guarnaccia. Ciò che può interessarci qui è sapere che il movimento psichedelico, essendo acefalo, ovvero privo di una leadership rappresentativa organizzata e riconosciuta, magari anche solo in forma federativa, esiste in forma un po' underground, pertanto non viene ancora incluso formalmente tra le altre chiese enteogeniche o culti sincretici moderni ufficiali.

Timothy Leary e Allan Watts, due pionieri del sincretismo psichedelico degli anni '60.







SINCRETISMO E SIMBIOSI

Il sincretismo è la possibilità che gli stessi valori si ritrovino in due linguaggi diversi. Ad esempio, tra i Caboclos dell'Amazzonia, che adorano lo spirito della foresta vergine, (*mata*) è difficile non vedere nella vergine Maria, adorata dai cattolici come la Madre di Dio, l'identificazione con la loro stessa entità: l'Amazzonia, anch'essa madre degli uomini, dispensatrice di grazie e di frutti pur con ciò rimanendo immacolata, non depauperata; così gli Afro-brasiliani vedono in Yemanjà (orixas delle acque salate, i mari) la stessa Maria che offre i suoi doni del mare. Entrambi trovano istintivo e pratico correlare tutto un pantheon di spiriti degli antenati o forze della natura (orixas), autoctone o parte della propria religione, con le divinità e i santi della religione cattolica.
Il fenomeno della sincresi, il sincretismo, si sta diffondendo all'interno della società occidentale ma non è nuovo alla nostra storia anzi, in quanto fenomeno di convergenza di significati, bisogni e soluzioni apportati da soggetti diversi, è innato nella natura umana e nella vita tutta, poiché risponde al principio di efficienza e di sintesi. Tale principio assieme a quello della differenziazione rappresentano i due poli della capacità della vita di adattarsi e propagarsi nel tempo e nello spazio.



Sincresi, Sincronia, Coesistenza, Simbiosi, Scambio di più forze presenti nel medesimo spazio e tempo sono temi rappresentati da sempre nel pensiero mitologico e religioso di tutte le culture terrestri, forze simbolizzate ora come yin-yang, ora come un vortice di energia composto da eliche opposte che chiamiamo Dna, chakra o quant'altro, rispondono a una logica binaria (duale) che l'uomo ha codificato e trasferito nei computer, fondano e orientano branche del sapere come la cibernetica, la teoria ecosistemica, la fisica quantistica, la biogenetica, la vita artificiale e virtuale, eccetera.
Le "forze", in situazioni di limitazione di spazio, tendono a sincretizzare, cioè a sovrapporre le identità di ciascuno così da non avere perdite nel patrimonio delle diversità, ciò allora permette di salvare "spazio" (convivere) e di salvare le "originalità" di ciascuno (salvaguardia delle diversità nella nuova macrostruttura).
Il processo di differenziazione della vita, invece, avviene laddove esiste spazio e risorse in abbondanza per cui in tale stadio ancora non si ha necessità del processo di sincresi. Forse potremmo dire che l'uno genera l'altro, così come dal disordine si può ricavare spazio tramite un'azione di ordine, mentre il nuovo spazio ricavato permette l'emergere e il fiorire di nuove idee, istanze e manifestazioni del creato.
Il *pensiero sincretico*, simbiotico, avanza il concetto darwiniano di *selezione della specie*, che come è noto, basandosi unicamente sul "principio del più forte", rappresenta una visione ristretta della legge di genesi della biodiversità naturale, visione questa che va contestualizzata al periodo storico del tardo '800.
Il sincretismo sincero è uno scambio, una simbiosi; immaginate la simbiosi che esiste tra certi funghi e certi alberi, il fungo degradatore delle sostanze organiche scompone queste nelle sostanze minerali elementari che sole possono venir assorbite dalle piante, inoltre grazie ai suoi antibiotici naturali, dà protezione alla pianta-albero con cui è in simbiosi

(ricordiamo che la stragrande maggioranza degli antibiotici prodotti dall'uomo viene in qualche modo prodotta a partire dai funghi, vere farmacie, ricordate la penicillina?). In compenso l'albero cede parte del suo nutrimento al fungo che, non essendo un vegetale, manca di clorofilla per cui non può sintetizzare nutrimento direttamente dagli elementi chimici puri. Abbiamo qui uno spazzino del bosco, il fungo che scambia proficuamente con un albero, si sposa a lui, stabilisce con lui un'allenza transspecifica, ciò che in micologia è detto: simbiosi micorriza.
La simbiosi è un po' la chiave di volta del sincretismo ben riuscito, ovvero un parallelismo cooperativo, la coesistenza di diversi linguaggi, diverse mitologie, diverse liturgie, chiamatele come volete, se si riesce a trovare un comune denominatore, lì abbiamo un sincretismo, la nascita di una nuova forma religiosa.

Lavorazione della *Banisteriopsi Caapi* per la preparazione dell'ayahuasca.

IL SANTO DAIME DEL BRASILE

Il Santo Daime nasce come sincretismo religioso tra cristianesimo cattolico e animismo degli indios dell'Amazzonia e dei tupi-guaranì. La foresta vergine (*mata*), ad esempio, è sincretizzata alla Vergine Maria







In questa e nelle pagine successive: momenti del rito del Santo Daime.



che tutto dispensa pur restando immacolata; Gesù, i santi, ecc, sono sincretizzati ai Caboclo, o spiriti degli antenati indios.
Naturalmente, se la fucina sincretica brasiliana ha grosso modo sfornato il culto ufficiale del Santo Daime, prosegue a pieno ritmo le sue sperimentazioni, nelle scuole periferiche del trasversale movimento devozionale popolare, dove al giorno d'oggi sono in corso tentativi spontanei di sincretizzazione al nucleo sopra descritto di elementi provenienti dai culti dell'Oriente come induismo, taoismo, zen, yoga, tantra, qui introdotti da immigrati giapponesi, cinesi, indiani, ecc., così come apporti dalla religiosità afro-brasiliana. Gli schiavi neri trapiantati in Brasile portarono con loro parte della cultura spirituale d'origine (religiosità animista africana della costa del golfo), ciò al fine di non perdere la loro identità di africani e, come è ovvio, nella nuova terra tale cultura, tale spiritualità si è modificata, è scesa a patti con le religioni e le culture dei bianchi e degli indios, e non solo per ragioni di mascheramento come scrivono alcuni studiosi, secondo i quali il sincretismo altro non è che una maschera dietro cui si cela il culto originario intatto, bensì in virtù della legge di efficienza di cui parlavamo prima: la tendenza alla sincresi, allo scambio efficiente, alla sovrapposizione-epurazione della ridondanza.
Le religioni afro-brasiliane includono un complesso di scuole sincretiche (Candomblè, Macumba, Umbanda) organizzate in comunità autonome dette *terreiro* e guidate da un sacerdote o sacerdotessa (Pae o Mae do Santos).
Tra di esse, rigidamente legate alla tradizione, vi parlerò un poco dell'Umbanda, una scuola-religione diffusissima oggi in Brasile, nata a inizio secolo dal sincretismo del Candomblé "puro stile africano" praticato dalla popolazione nera e un certo cristiano esoterico, lo spiritismo del filosofo e pedagogista francese Allan Kardec. Questa filosofia spiritista, incentrata sulla figura del medium o *canalizzatore* nacque in Francia a metà '800, ma ebbe fortuna e diffusione in Brasile dove fu ribattezzata kardecismo; inizialmente fu introdotta nei salotti di corte del re Pedro I ad uso e consumo di un'aristocrazia annoiata, ma in seguito convolò a giuste nozze con i culti di possessione del Candomblé tipici della devozione popolare afro-brasiliana. I culti di possessione sono una forma tipica di devozione popolare, dove viene dato ampio spazio al ritmo, alla musica, al canto, alle nenie, alla pantomima, alle danze, insomma alle emozioni espresse in modalità collettiva e per fini catartico-liberatori; l'esperienza religiosa e terapeutica in curiosa sinergia (5), oggi, resiste in forme residue e sincretiche presso alcune popolazioni moderne e

(5) Questa forma di esperienza terapeutico-religiosa era molto diffusa negli antichi culti classici delle popolazioni mediterranee come i misteri eleusini, dionisiaci, di Samotracia, di Attis e Cibele, ecc. oppure emergeva nei saturnali romani, periodi di festa che in origine scandivano il ritorno ciclico del tempo mitico, l'avvento o irruzione del sacro che rifondava l'anno profano della vita.

misto tribali, in particolare nella zona del Mediterraneo meridionale. Gli etnologi, a seconda del luogo, della popolazione, di un personaggio mitologico, o di un tema coreutico rituale dominante, denominano di volta in volta queste pratiche come: Tarantismo, Ballo dell'Argia, Derdeba, Stambali, Torè, Saltarello rasna, culto etiope degli Zar, ecc..
Ora le religioni afro-brasiliane, così come i culti di possessione alla loro base, per tradizione non fanno uso di enteogeni, ma oggi alcune frange dell'Umbanda cominciano a sperimentare l'uso sacramentale della medicina dell'ayahuasca, come mezzo di purificazione e di rafforzamento delle loro esperienze (umbandahuasca). Questo a molti studiosi appare come il bisogno di un recupero della originaria intensità dei culti di possessione devozionali ben descritta nelle tradizioni orali e nei testi sacri di riferimento a fronte di una situazione di crisi di identità ed emarginazione sociale crescente. D'altro canto notiamo un processo di travaso inverso, molti degli elementi coreutico-musicali dominanti nei culti di possessione sono impiegati nei moderni culti sincretici a sacramento enteogenico. Tale ricchezza, laddove presente, rivela spesso una matrice sincretica, ossia un processo di scambio e sincretismo fondante o in atto, il quale, ripetiamolo, mentre da una parte favorisce l'epurazione della ridondanza, dall'altro facilita e stimola la confluenza e la geometrica integrazione delle diversità, in altre parole, *permette la* composizione di un mosaico di possibilità individuali all'interno di una cornice comune data dalla stabilità e dalla sicurezza del rito collettivo collaudato.

Bene, torniamo al Santo Daime. Sinteticamente un rito del Santo Daime avviene così: in una capanna circolare (chiesa o tempio), al centro, è posto un tavolo su cui sono disposti la croce simbolo del Daime (una croce a due braccia orizzontali), varie statue di divinità, santi, angeli, ecc. Gli officianti si dispongono in piedi attorno al tavolo, i maschi su di un lato le donne sul lato opposto.
La cerimonia è guidata da un sacerdote chiamato Padrinho mentre una donna è chiamata Madrinha, nota: oggigiorno il Santo Daime è principalmente a gerarchia maschile.
Comincia il rituale, preghiere, canto di inni molto belli, ad un certo punto i fedeli si avviano all'eucarestia, in fila raggiungono un bancone dove è posto un contenitore contenente l'ayahuasca. La *bebida sagrada* viene versata nei bicchierini di plastica a ciascun fedele da un uomo addetto; questi naturalmente dosa il quantitativo di bevanda da versare sulla base del sesso, l'età e l'anzianità dei fedeli. Tale bevanda, ve lo dico, è amarissima, è come il sapore di una purga e in effetti è una purga, una purga del corpo e dei dolori dell'anima. Essa infatti a detta dei sacerdoti del Santo Daime, è detta medicina dell'anima, purga delle afflizioni dello spirito (per capire bene questo aspetto, dovrò fare una breve digressione su un topos ormai classico della terapeutica popolare e della etno-antropologia: L'esperienza di morte e rinascita dello sciamano. La troverai di seguito...).





Per prendere l'ayahuasca c'è tutta una preparazione naturalmente, ciò in quanto tale bevanda, esercitando un'azione farmacologica, presenta delle implicazioni e delle controindicazioni che solo accorte e attente precauzioni possono prevenire e ridurre. Nelle ore e in alcuni casi nei giorni prima dell'assunzione, ogni chiesa prevede una serie di prescrizioni rituali da seguire, queste vanno dalla dieta (astensione da particolari cibi e ingredienti alimentari), alle abitudini-esigenze (astensione da "bacco, tabacco e venere"), al comportamento (riduzione dello stress, emozioni negative, pratica del relax), sino a regole igienico-purificatorie (bagni, abluzioni con erbe, massaggi, ecc.). Ricordiamo infatti che ognuna di queste prescrizioni agisce sia sul piano fisico, sia su quello mentale e spirituale, pertanto la purificazione igienica o la dieta servirà si a preservare il corpo da speciali effetti collaterali (vomito eccessivo, diarrea, emicranie, nausee), ma allontanerà anche eventuali cattivi umori o spiriti (tendenze inconscie, se volete) che i sacerdoti ritengono siano in competizione-contraddizione, con lo spirito della bevanda sacra, in alcuni casi, anche l'astensione dal sesso, uno o più giorni prima dalla cerimonia, può essere richiesta, specie se la persona sottoposta ambisce a rapporti di competenza con la pianta: un novizio che vuole divenire sacerdote, uno sciamano in formazione, richiesta di particolari grazie, ecc..

Queste prescrizioni rituali in Brasile vanno sotto il nome di *Limpeza* e grosso modo stanno per "purificazione". La fase della purificazione o *limpeza*, che generalmente precede e segue il rituale, è sempre importante e tenuta in grande considerazione in tutti i rituali delle tre chiese enteogeniche; a volte tale fase può fare la differenza tra una buona e appagante e una brutta e dolorosa esperienza.

Sulla parete della chiesa del Daime di Brasilia c'era una immagine della Vergine Maria sincretizzata con Yemanjà, la dea del mare afro-brasiliana. Mi resi conto della sua grande bellezza solo dopo un certo lasso di tempo dall'assunzione della *bebida sagrada*. Così come per l'immagine, fui anche in grado di apprezzare l'estetica o melodia dei canti, il significato delle parole portoghesi contenute negli inni. Nella mia mente si addensavano intuizioni su intuizioni, come un fiume inarrestabile, lì, in quel posto tutto acquistava un suo significato. Tuttavia la mia innata natura mediterranea rivendicava un certo movimento, una libertà nel movimento che non si accordava ai limiti della danza e dello spazio





angusto prescritto dal rituale. Appena muovevo la mia danza fuori dalle linee e dagli spazi prescrittimi subito venivo richiamato al posto che non dovevo assolutamente abbandonare. Una regola permette a tutti i partecipanti di muovere qualche passo a destra e a sinistra e nello stesso tempo mantiene l'ordine, ciò perché se succedesse che una persona si allontani troppo dal gruppo o addirittura esca dalla capanna-chiesa senza motivi fisiologici, potrebbe essere "attaccato dai demoni della sua mente", essendo la sua mente in quel momento vulnerabile, essere incapace di gestire eventuali effetti spiacevoli e indesiderati quali paranoie, ricordi traumatici, paure inconscie, malinconie, depressioni latenti, ecc. Insomma come un buon paziente ricorre allo psicoterapeuta per maneggiare le sue problematiche, così un buon fedele si mantiene entro i ranghi e i limiti del rituale sotto la guida del sacerdote o del medico dell'anima, specie se è inesperto e alle prime esperienze poiché, ricordiamolo, la *bebida sagrada* è pur sempre una medicina portentosa che apre le porte del nostro inconscio, quindi è molto importante conoscerla e saperla gestire per evitare effetti indesiderati. Naturalmente nel Santo Daime, prevalendo elementi sincretici cattolici e indio-afro-brasiliani, il viaggio sarà guidato verso la visione o percezione di entità di luce come gli angeli, la vergine Maria-Yemanjà, Jesus, i santi, ecc., i quali, ponendosi come modelli benefici, stimolano emozioni profonde ed aspetti positivi di noi stessi, accrescono la nostra autostima e inducono, laddove forte è la fiducia, fenomeni di autoguarigione spontanea mentre, nel contempo, offrono sicurezza e garanzia alla nostra mente razionale.



Dopo tale esperienza, volli provarne un'altra presso una scuola un po' più aperta, ovvero ove lo spazio di espressione fosse più consono alla mia personalità. Ognuno di noi ha una sua personalità di base o archetipo guida (gli afrobrasiliani direbbero che ognuno è figlio di qualche "orixas" o nume tutelare, mentre i tarantisti direbbero che ciascuno ha la propria taranta che morde: ballerina, piagnona, giocherellona, ecc.). Questa scuola era guidata da dona Mari, una Madrinha che, come altre, era fuoriuscita dal Santo Daime ortodosso per trovare un proprio percorso rituale. Come spesso avviene, le case madri danno vita a tante filiazioni che generalmente rispondono e vanno incontro a esigenze specifiche dei fedeli, per cui certe scuole ben si adattano ad un tipo di etnia, gruppo o ambiente, mentre per rispondere ad esigenze di un altro gruppo o popolazione tendono a modificarsi nelle forme per adattarsi alla nuova mentalità, mantenendo comunque fermi gli elementi centrali dell'esperienza. Tale differenziazione per filiazione capillare rappresenta l'aspetto complementare del processo di sincretizzazione, descritto sopra, innato anch'esso nel profondo della natura umana e nella vita stessa.

SANTO DAIME IN EUROPA E AMICI DELLA FORESTA

Un pò di storia. Il Santo Daime è stato legalizzato in Brasile alla fine degli anni '80; da allora suoi missionari hanno esportato il culto in altri paesi come USA, Sud Africa, Oceania ed Europa dove spesso diventava un punto di riferimento per i tossicodipendenti che desideravano uscire

dal tunnel della droga. In Europa il culto trovò terreno fertile in Olanda, Germania, Francia e qualche gruppo fu fondato anche in Italia; naturalmente dopo che gli scienziati isolarono la DMT, quale principio attivo della bevanda dell'ayahuasca, il culto fu, non formalmente ma praticamente messo fuorilegge per cui la sua diffusione ne risentì enormemente, tant'è che a causa di ciò fu costretto a modificarsi oppure a entrare nella clandestinità. Per capire questa fortunata diffusione citerò un caso emblematico, quello di Yamia, una coraggiosa donna olandese che, affetta da eroino-dipendenza, scoprì nel Santo Daime brasiliano una via d'uscita da questo tunnel. In Brasile Yamia fu partecipe di esperienze forti che la portarono a cambiare radicalmente la sua vita, tant'è che smise di usare l'eroina, acquisì sicurezza e autostima, trovò uno scopo alla sua vita, quindi si sposò ed ebbe diversi figli e alla fine, sentendo profonda gratitudine, volle rendere disponibile tale via di guarigione ad altre persone che, come lei in passato, erano impantanate nelle secche della tossicodipendenza. Allo scopo, si fece carico di esportare tale modello esperienziale in Olanda. Qui, assieme ad altri missionari della Chiesa del Santo Daime, diffuse e aprì in Olanda le prime Cappelle dedicate al culto sacramentale. Successivamente, al fine di portare il culto di guarigione spirituale più vicino alle persone deboli, emarginate e disadattate, vittime del tunnel della dipendenza, dovette stravolgere il cerimoniale e il protocollo, rompere con il rituale standard del Santo Daime; si separò consenzientemente dalla chiesa madre al fine di poter avviare ricerche di nuovi metodi e tecniche adatte a questa fascia di persone. Ricordiamo che il Santo Daime, per ricercare ed ottenere il riconoscimento legale dell'utilizzo dell'ayahuasca nelle sue cerimonie, ne fissò i codici di utilizzo implementando un rituale garantito dai responsabili del CEFLURIS (Centro Fluente di Energia luminosa Raimondo Irineu Serra) di fronte all'alta corte federale del Brasile, pena l'annullamento del via libera legale.

Yamia, in Olanda, cominciò ad utilizzare tecniche in voga nella new age dell'epoca, sperimentò ad esempio la meditazione dinamica di Osho, tecniche yoga, giochi folklorici e devozione popolare, all'interno del tradizionale rituale con l'ayahuasca, i mantra ad esempio affiancarono e sincretizzarono con gli inni di matrice Daimista senza alcun problema.
Yama avviò un nuovo esperimento sincretico e diede vita alla fondazione degli "Amici della Foresta". Con questa scuola si inserì in quel vasto mosaico di scuole di avanguardia e di confine (scuole trasversali ai vari culti) che, per mezzo della naturale inclinazione sincretica dell'*homo religiosus*, cercano di aggiornare esperienze capaci di offrire alla mente





dell'uomo moderno punti di riferimento psicologico (simboli) tali da favorire una vita armonica, una costruttiva stima di sé e, attraverso la percezione condivisa di verità trascendentali immutabili (simboli collettivi), attivare una sana crescita spirituale e del potenziale umano (integrazione dell'Io).
Innestare l'uso di medicine sacre all'interno di rituali terapeutici spontanei è stata una riscoperta geniale, una riattualizzazione dell'assunto del primo medico-sciamano dell'antichità occidentale: il centauro Chirone. Molti uomini e donne di oggi, come l'antico centauro, tentano di alleviare la sofferenza della loro ferita curando quelle degli altri, dando amore incondizionato (pura gratitudine) ricevono il nettare della guarigione interiore, il soffio della divinità che è presente dentro e fuori di loro, ovunque, purché vi sia la motivazione vera e profonda di voler guarire. Il grande merito di persone come Yamia, in altre parole, è quello di restituire sotto forma di amore l'amore terapeutico che hanno ricevuto. In ciò favoriscono la diffusione di una modalità costruttiva di approccio alla vita che vede nel sincretismo un veicolo adatto e accessibile alla mentalità popolare dell'uomo; parafrasando K. Tweleit: *all you need is Love*!
In seguito alla messa fuori legge dell'ayahuasca (per via della DMT), la scuola di Yamia fu costretta ad entrare in clandestinità se non addirittura ad espatriare.
Io seguii tale gruppo fino in Brasile dove ebbi l'opportunità di sottopormi assieme ad altre 10 persone ad un test di ricerca tramite rilevazione degli EEG sugli effetti psicofisici della medicina sacra. La ricerca, condotta dall'università di Copenaghen (prof. Hoffmann), mirava a comparare lo stato mentale (e relativi effetti su carattere, emozioni, intuizioni, ecc.), prodotto durante la cerimonia sacra con il tracciato EEG di altri stati mentali quali la meditazione, la preghiera, l'orgasmo, lo stato di sonno, ecc. I risultati di tale ricerca sono stati pubblicati dalla rivista americana Maps (Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies).



CENNI DI BOTANICA E MITOLOGIA DELL'AYAHUASCA

La bevanda dell'ayahuasca è composta dalla combinazione di due piante: la liana dei morti (*Banisteriopsis caapi*) e la foglia chacrona (*Psichotria viridis*). L'azione sinergica di queste due piante è un altro esempio di simbiosi. La foglia chacrona contiene il principio attivo DMT, responsabile degli effetti psichedelici della bevanda, mentre la liana contiene armina e armalina, ovvero delle betacarboline.
Ora i ricercatori hanno scoperto un fatto molto interessante: la DMT sintetica, o così come si presenta nella foglia chacrona se ingerita oralmente non ha alcuno effetto in quanto viene resa inattiva dalla monoaminossidasi (MAO), un enzima che abbiamo nel tratto digerente. Tale molecola, presente nel nostro stomaco, ha funzione protettiva e preventiva sul nostro metabolismo, in quanto punta ad evitare che sostanze attive estranee, che noi ingeriamo anche per mezzo del cibo, possano agire e alterare l'equilibrio del nostro metabolismo, pertanto tutte le molecole attive estranee (inclusa quindi la dimetiltriptamina e simili) vengono

L'estrazione del principio attivo della *Baniesteriopi caapi.*

ossidate e rese inattive nel tratto digerente prima che entrino in circolo metabolico. Ora in natura esistono sostanze in grado di inibire la monoaminossidasi (MAO), tra di esse rientra il gruppo delle Beta-carboline di cui fan parte l'armina e l'armalina presenti nella liana. Tali molecole inibitrici della MAO permettono a una molecola attiva di passare indenne questa barriera, quindi entrare nel circuito metabolico sino a raggiungere le vie del cervello. Naturalmente, poiché la via è aperta per alcune ore, passeranno la barriera non solo sostanze attive aventi una funzione psichedelica o simile, ma anche altre sostanze attive aventi effetti deleteri sul sistema metabolico tipo il sale, il caffè, l'alcol ed altre sostanze presenti nei comuni cibi. Questo è il motivo per il quale prima dell'ingestione della bevanda viene seguita una scrupolosa dieta onde evitare che sostanze comunemente innocue possano trasformarsi in potenziali agenti patogeni.

Vi ho parlato dell'ayahuasca come della combinazione base di due piante, beh, si è scoperto che i principi attivi, le sostanze biochimiche presenti in queste due piante, sono presenti in tante altre piante del nostro amato pianeta, pertanto allora la combinazione di analoghi dell'ayahuasca diventava pressochè infinita! La logica era semplice: se la pianta A + la pianta B mi dava una bevanda simile all'ayahuasca, allora prendendo qualunque pianta del gruppo A e cuocendola assieme a qualunque pianta del gruppo B poteva andare bene. Vi sono state molte persone, specie nelle Americhe, che hanno fatto diverse sperimentazioni di combinazione e preparazione di tali binomi, e poiché molte piante a certe dosi possono essere tossiche se non letali (casi spontanei noti sul bestiame ad esempio), esse giunsero a stabilire le percentuali attive e non tossiche tra le varie combinazione delle diverse piante dei due gruppi, oltre alle modalità migliori per preparare le stesse (tabelle simili sono disponibili su internet).



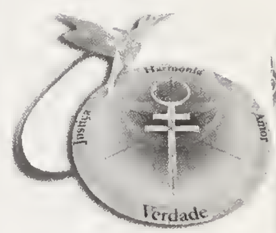
Sulla base di questo semplice principio sinergico, oggi ricercatori di mezzo mondo hanno ricavato diversi analoghi dell'ayahuasca, semplicemente accoppiando candidati delle due classi di piante: piante contenenti molecole IMAO e piante contenenti DMT e parenti. La prima inibiva l'enzima dello stomaco rendendo ricettivo l'organismo alla sostanza presente nella seconda, la quale, sola, ha la virtù di produrre effetti visionari e simili. Ciò ha permesso quindi di avere degli "analoghuasca" praticamente a tutte le latitudini.

BAMBINO YAGÉ



Sezione di liana di *Baniesteriopsi caapi.*

I pionieri della ricerca sull'ayahuasca (etnobotanici, chimici, antropologi, ecc., come Richard Schultes, i fratelli McKenna, Eduardo Luna, Claudio Naranjo e altri), dopo aver scoperto il geniale meccanismo sinergico alla base dell'ayahuasca si chiesero come fu scoperto millenni or sono. In preda a sbigottimento e stupore si chiesero: come fu possibile per gli indios dell'Amazzonia, millenni or sono, scoprire tra milioni di specie vegetali presenti nell'Amazzonia due piante che, se combinate e preparate insieme, davano proprio quell'effetto? Alcuni sciamani delle tribù che facevano uso tradizionale di questa medicina vennero allora interpellati dai ricercatori. Essi risposero che la scoperta della mitica "bevanda degli spiriti" (yagé) era racchiusa nel loro mito fondatore che più o meno suona così: all'inizio dei tempi gli uomini per qualche colpa o motivo persero la via degli antenati, allora divennero malati e tristi. Un giorno arrivò al loro villaggio una donna con il suo bambino divino (yagé). Entrata nella capanna degli uomini, la madre permise che il suo divin bambino fosse smembrato e offerto loro in sacrificio, ciascuno di loro ne ebbe una parte e la mangiò; immediatamente comparve loro lo spirito di yagé (pianta-bambino) che gli mostrò nuovamente la via degli antenati. Gli uomini quindi appresero che gli antenati avevano ascoltato le loro suppliche e preghiere, quindi mossi a compassione per i loro fratelli mortali vollero aiutarli a guarire dai mali dell'errore, per questo inviarono loro in dono lo spirito-bambino, yagé, con la sua madre. Ora accadde che nella capanna avanzarono resti del banchetto i quali, seguendo le indicazioni degli antenati, furono prontamente interrati nella foresta in due fosse distinte, appena ciò fu compiuto, dai resti di una sepoltura germinò una pianta che crescendo in altezza prese ad attorcigliarsi agli alberi quasi volesse guadagnare la via del cielo. Era lo spirito di yagé che tornava a casa, intuirono gli uomini, così ebbe origine la liana yagé (*Banisteriopsis caapi*), mentre dall'altra sepoltura nacque un piccolo arbusto dalle belle foglie simili al caffè, era nata la foglia chacrona (*Psychotria viridis*). E fu così che da allora venne conosciuta e istituita la sacra medicina e gli uomini, nuovamente riconnessi ai loro antenati, ricevettero nuove indicazioni, nuovi rituali, nuovi canti, nuove regole e ancora oggi, quando uno o più uomini della tribù hanno qualche problema, viene preparata la





Due *curandero vegetalistas* dell'Amazzonia prima della cerimonia di somministrazione dell'ayahuasca.

sacra medicina e assunta all'interno di un laborioso rituale.
Alcune varianti del mito riportano che fu la madre del bambin divino a tramutarsi nella foglia chacrona, ciò per evidenziare forse, la credenza di due spiriti presenti nella bevanda: un principio maschile ed uno femminile.

SCIAMANI E CURANDERO MESTIZO DELL'AMAZZONIA PERUVIANA

L'ayahuasca è vissuta e percepita come medicina dell'Amazzonia dagli sciamani indios, gli originari depositari della conoscenza sulla bevanda e dai curandero mestizo, guaritori che vivono nelle grandi città dell'Amazzonia peruviana. Questa medicina portentosa fa parte di una vera e propria farmacopea naturopatica, è medicina dell'Amazzonia. Oggigiorno gli sciamani allo stato puro delle tribù indios dell'Amazzonia non esistono quasi più, dato l'irreversibile avanzare della civilizzazione occidentale. Ai discendenti delle tribù indios (Shipibo, Boras, Yagua, Witoto, ecc.) non resta che l'opzione: estinzione, oppure venire inglobati all'interno delle aree periferiche urbane e come spesso avviene nei pur complessi e difficili processi di fusione culturale, può innescarsi un proficuo sincretismo cultural-religioso che, grazie al principio della sincresi (scambio, simbiosi) porta alla nascita di nuove figure sociali. In Amazzonia, specie in quella peruviana, tale sincretismo ha dato origine alla figura del curandero mestizo che, quale "erede" dello sciamano indios, si fa carico della guarigione dei suoi simili su un piano fisico, mentale e socio-familiare. Il curandero tende oggi a specializzarsi nell'uso di una particolare pianta per cui avremo un curandero pratico dell'ayahuasca che viene denominato *ayahuasquero*, del tabacco, *tabaquero*, *toero*, *perfumero*, ecc. Tale specializzazione terapeutica ricalca ovviamente una tipica tendenza della modernità.
Ora, per gli sciamani indios e i curandero mestizo delle aree urbane, chiedersi se è l'ayahuasca che ha permesso di accedere al mondo degli spiriti-antenati, oppure se sono questi che in sogno hanno rivelato la composizione della bevanda sacra, è come chiedere se è nato prima l'uovo o la gallina! È un rompicapo adatto a menti che vedono sempre, in tutto, solo e soltanto logica e via razionale.

CIBO E SOGNI

Matteo
GUARNACCIA
Pittore e Artista multimediale, Milano





Tra le numerose tecniche utilizzate dall'uomo per uscire dal livello di coscienza abituale, quella dell'assunzione di cibi indigesti prima di prendere sonno è sicuramente una delle meno analizzate. Mangiare prima di coricarsi obbliga ad un superlavoro il sistema digestivo, sottraendo ossigeno al cervello, proprio nel momento in cui questo ne ha più biso-

In questa e nell'immagine della pagina 131, due particolari di opere di Johann Füssli (1741-1825)

gno per rigenerarsi. Mentre il digiuno, la privazione dei pasti, rientra nelle attitudini per così dire "nobili" dell'aspirante mistico e dell'entronauta, la sua controparte, la scorpacciata, l'introduzione nell'apparato digestivo di alimenti dubbi, pesanti o malsani, di norma non viene presa in considerazione nelle tante ricerche sugli stati di coscienza modificati. Distrazione od omissione? Persino il puntiglioso Edward Rosenfeld nel suo monumentale *The Book of High*s edito nel 1973, si è dimenticato di segnalare questa tecnica. Pensate che tra i "250 modi per alterare la vostra coscienza senza droghe" citati, dai tarocchi al mal di kayak, dalla lettura di Finnegans Wake alla masturbazione prolungata, dalla calligrafia ai bagni freddi, non c'è una sola riga sull'argomento alimentare (mentre il digiuno ovviamente è trattato con la dovuta attenzione).

Gli eventi accidentali di avvelenamento alimentare, con conseguente comparsa di allucinazioni e disturbi percettivi, sono estremamente comuni nella quotidianità e nella letteratura medica. Nel passato più o meno recente, le cronache hanno registrato innumerevoli epidemie visionarie dovute a cibi adulterati. Com'è noto, sino alla fine dell'Ottocento era purtroppo normale per le comunità del nord Europa essere colpite, con drammatica frequenza, da devastanti intossicazioni di massa legate al consumo di pane di segale infestato dall'ergot (l'ultimo caso documentato avvenne negli anni Cinquanta a Pont St.Esprit in Francia). Al consumo di cozze contaminate da una neurotossina prodotta da un'alga rossa, la *goniaulax catenella*, è invece attribuito un caso di avvelenamento di massa molto pubblicizzato, verificatosi nel 1976 tra Italia, Spagna, Svizzera e Francia. Le "cozze allucinogene" e le testimonianze degli sfortunati consumatori che "credevano di volare", occuparono per qualche settimana le prime pagine dei giornali.



Ma l'aspetto che più ci preme affrontare è quello delle esperienze volontarie, quello delle pratiche (decisamente poco esotiche e pittoresche) intraprese da individui che hanno voluto trasformare gli effetti di un fastidioso processo fisiologico in ricerca creativa o spirituale. La rinascita dell'arte visionaria, avvenuta in Europa tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, oltre che dalle note escursioni nelle smodatezze sessuali e psicoattive (assenzio, oppio e haschish) ha trovato un valido propellente nella bizzarra moda, in voga tra i romantici, di indulgere nelle indigestioni alimentari prima di ritirarsi in camera da letto. La brama e il fervore con cui questi artisti e intellettuali si dedicavano all'esplorazione del proprio inconscio spesso sconfina nel ridicolo. Non esisteva orrore o raccapriccio tale che potesse sminuire il piacere e lo stupore offerto dalla possibilità di scorazzare nei propri mondi interiori. Erano personaggi eccentrici che consideravano auspicabile e necessaria la frequentazione del mondo ambiguo e promettente dei sogni. Andavano a letto pieni di aspettative morbose, impazienti di venir sopraffatti dall'anarchia onirica. Mentre da secoli i buoni cristiani, prima di coricarsi e di spegnere il lume, recitavano tremanti l'inno "Te lucis ante terminum", un vero e proprio scongiuro contro le forze dell'inconscio ("Che spariscano gli incubi, e le spaventose fantasie della notte. Ostacola il nostro Avversario, perché i nostri corpi non ne siano imbrattati") gli aspiranti visionari della fine del Settecento / inizi dell'Ottocento, in singolare controtendenza con le idee dell'Età della Ragione, fiduciosi nel potere





redentore dell'immaginazione (soprattutto se malata), volevano accedere proprio a quelle "spaventose fantasie". Il primo pioniere della "riscoperta" dell'inconscio che rientra nella categoria dei kamikaze alimentari è il famoso artista svizzero Johann Füssli (1741-1825), uno dei principali ispiratori del romanticismo. Pittore di selvaggia drammaticità, maestro dell'allucinazione ipnagogica, prima di andare a letto consumava diligentemente grandi quantità di carne cruda. Le scene fantastiche che dipinse, secondo diversi studiosi (tra cui Christopher Frayling) sono una diretta conseguenza delle difficoltà digestive che agitarono le sue notti. La scienza medica del tempo cercava di offrire una spiegazione razionale agli incubi, che pare affliggessero in maniera considerevole gli uomini, degradandoli da fenomeni soprannaturali a semplici disturbi naturali, "causati dagli umori non digeriti presenti nello stomaco, che evaporano sino al cervello e da qui scuotono lo spirito animale" (John Bullock Dictionary, 1616). Ricordiamo per inciso che la parola stessa incubo

deriva dal latino, *incubus* (da incubare = giacere sopra) e stava ad indicare un demone che grava con il suo peso sul petto di chi dorme, provocandogli un senso di oppressione. La figura fantastica del demone era un ottimo artificio per donare una certa giustificazione a una situazione fisiologica imbarazzante e comune: un sonno cattivo dopo un pranzo smodato. Grandiosa è la rappresentazione dell'incubo data dallo spiritato artista svizzero in un'opera omonima del 1781, oggi conservata al Goethe Museum di Francoforte, dove un mostriciattolo gaglioffo, accoccolato sul petto di una povera dama, se la ride mentre lei sta scivolando scompostamente giù dal suo letto in preda ad un sonno sicuramente agitato. La scena è completata da una cavalla che sbuca tra le cortine della notte (*nightmare* = giumenta della notte). Una contemporanea di Füssli, la scrittrice inglese Ann Radcliffe (1764-1823), star incontrastata del romanzo gotico, autrice di libri di enorme successo come T*he Mysteries of Udolpho*, prima di andare a letto consumava grandi quantità di carote crude, per stimolare durante il sonno la produzione di quelle immagini orribili con cui infarciva a dismisura le sue opere. Opere talmente apprezzate dai suoi contemporanei da guadagnarle una fama pari a quelle di Ariosto e Shakespeare (vedi Rictor Norton *The Life of Ann Radcliffe*). La Radcliffe non era certo sola nei suoi esperimenti alimentari, molti altri autori della voga gotica del periodo mangiavano carne guasta per penetrare nel regno del terrore ed espandere i poteri della mente. Senza saperlo, imitavano una delle pratiche seguite dagli asceti tantrici della "mano sinistra", i *vamacari*, che si nutrivano di carne (spesso avariata, quando non addirittura sottratta dai roghi crematori) per trascendere e raggiungere lo svuotamento della coscienza. Cibo e incubi rientrano a quanto pare nel misterioso *bangugot*, una mortale malattia ipotetica, che sarebbe piaciuta moltissimo a Poe, conosciuta anche come "sudden unexplained nocturnal death syndrome" che colpisce quasi esclusivamente i filippini. Tra le teorie sulle morti improvvise, che colpiscono persone in perfetta salute, durante il sonno, la più accreditata fa riferimento ad un collasso cardiaco provocato dallo spavento per incubi prodotti dall'ingestione di cibo contaminato (le vittime hanno i lineamenti del volto stravolti). Di certo non soffrivano di paura le allegre brigate che agli inizi dell'Ottocento partecipavano a un gioco di società molto diffuso. Si riunivano di sera e si ingozzavano di cibo per avere fantasmagorici incubi notturni. Vinceva la gara chi aveva avuto l'incubo più spaventoso di tutti altri. Agli effetti creativi dell'indigestione alimentare volontaria pare si debbano tre capolavori della letteratura inquieta, come il *Frankestein* di Mary Shelley, *Dottor Jeckyll e Mister Hyde* di Stevenson e *Dracula* di Bram Stoker (per le cronache quest'ultima opera sarebbe il prodotto di un'overdose di aragosta). La moda dell'indigestione passò per poi riapparire improvvisamente nelle pagine di un nuovo medium, il fumetto. Stiamo ovviamente parlando di Little Nemo, uno dei primi eroi dei comics creato dal grande artista americano Winsor Mc Cay per l'inserto domenicale del *New York Herald* – poi "Herald Tribune" – tra il 1905 e il 1927. Le sue avventure psichedeliche ante-litteram nel mondo dei sogni sono puntualmente provocate dal menù pazzesco che lo stonato piccino ingurgita prima di andare a letto (torta con uvette e cetrioli, ripieno di tacchino e baccalà, sardine e krap-



fen, gelato e cipolle, frittelle e canditi). "Credo che dipenda da quello che mangia", sentenziano gli sventati genitori al puntuale movimentato risveglio nel bel mezzo della notte di un Little Nemo sempre più perplesso e allucinato.
L'ultima scrittrice che si sia avvalsa del potere creativo dei cibi pesanti è stata Anais Nin, una delle più accanite sostenitrici del potere liberatorio del sogno. In un'intervista rilasciata al giornale underground inglese OZ, nel luglio 1970, fece alcune dichiarazioni interessanti a proposito.
OZ: "Nei suoi diari lei riferisce dei sogni veramente straordinari. Le sono mai interessate le droghe?"
"Ho provato l'LSD una volta con Huxley per vedere se mi perdevo qualcosa, perché credo che nella vita bisogna provare ogni tipo di esperienza. Ho trovato nell'LSD lo stesso mondo in cui vado quando scrivo. Il problema è che la droga uccide la volontà creativa e ti rende passivo e io non voglio solo vedere la visione ma essere in grado di razionalizzarla ed usarla. Bisognerebbe essere capaci di entrare in questo mondo visionario senza essere drogati. Se riesci ad entrarci con un certo sforzo, con i tuoi soli mezzi, diventerai più forte, se usi la scorciatoia della droga diventerai più debole".
OZ: "Il suo mondo onirico è davvero splendido, ma molta gente non è in grado di sperimentarlo se non usa la droga".
"Forse potrebbero provare con la meditazione. Quando ero a Parigi con i miei amici prima di andare a letto mangiavamo del formaggio".



Ed eccoci al formaggio (di tipo grasso ovviamente) universalmente riconosciuto come perfetto strumento di elaborazione del materiale onirico. La cultura popolare da sempre afferma che, se si vogliono avere sogni particolarmente vivaci e lucidi, bisogna indulgere a tarda sera con formaggi ben stagionati. Il formaggio tra le sue molteplici proprietà (veniva usato dai Sassoni come materiale da costruzione) ha quella di essere una fonte di tiramina, un aminoacido che provoca il rilascio di serotonina nel corpo. L'effetto vasocostrittore della serotonina, un simpatomimetico indiretto, produce mal di testa da svegli e sogni stimolanti da addormentati. Anche la birra, il vino, la coca, la banana, l'avocado, il cioccolato contengono la tiramina. Per i vegetariani un'altra diceria popolare suggerisce di consumare crescione appena prima di coricarsi, l'effetto dovrebbe essere lo stesso. Buona notte e buoni incubi.

GARY SNYDER A PARIGI: Mountains & Rivers Without End.

(a cura di **GARY SNYDER** e **NICOLA LICCIARDELLO**, Gennaio 2003





Il metrò n. 6 corre scoperto sul Boulevard de Grenelle, a Bir Hakeim si scende per la Maison de la Culture du Japon – vicino la Tour Eiffel – e la fermata dopo ecco l'Hotel Mercure: sono le tre del pomeriggio e Gary Snyder, chiamato senza preavviso citofono da Giuseppe Moretti, scende subito a incontrarci. Così s'avvera nel terzo millennio un incontro (non più) atteso da una vita – l'unica saggezza del '68 – con questa voce, *che convoca ora in Europa una ventina di amici e traduttori nel mondo. L'incontro cercato e mancato negli Usa del 1988 (quando ritrovai Allen Ginsberg): ero giunto alla sua casa nella foresta, in Sierra Nevada, c'erano le figlie, dormii qualche ora nello Zendô (il tempio di legno), mi svegliò lo sguardo luminoso di un daino. A telefono quella volta non capii molto Gary, dieci anni dopo mi ringraziò per le traduzioni – ora conoscerò la voce.*

Eccolo, basso e sorridente, falcate da montanaro, "non fa abbastanza freddo (zero gradi) per il berretto". Un tè nella saletta del Mercure: Katsunori Yamazato lo ha tradotto all'università di Okinawa (ha il viso rotondo degli abitanti di Iriomote, l'ultima isoletta, più vicina a Taiwan che al Giappone); Vassilis Stavropoulos gioca a rugby e insegna ad Atene; arriva una laureanda da Varsavia, dopo 24 ore di pullman. Gary è a suo perfetto agio, nessuna fretta, nel viso roccioso gli occhi sono appena due fessure – vivissime, con uno sguardo interno e la coda attenta a ogni cosa che si muove fuori. Come si traduce il bioregionalismo *in Europa – dove tutto è Storia? Conoscendo le* piante native *dei luoghi. La "traduzione è un problema metafisico": conversiamo per ore.*

Un ascensore di cristallo per il teatro gremito, al terzo piano sotterraneo. In piedi, cravatta con piccoli delfini, Gary legge la storia del poema; poi da Mountains & Rivers Without End: *soffice, monosillabico – sono colpi di pennello,* ideogrammi *librati in aria, soffi leggeri e decontami-*

In questa e nelle pagine successive: Gary Snyder durante una conferenza.

nanti, ri-sananti – non perché energici, ma perché svuotanti – eliminano, asciugano, cauterizzano. Ritma l'analogia di livello in livello, intona un mantra, ritorna al secco narrativo: nella dis-tensione sonora degli strumentisti Noh, danza la parola, sempre unica, rarefatta, distillata alchimia d'un ciclo. Rivelazione d'uno stile del vuoto.

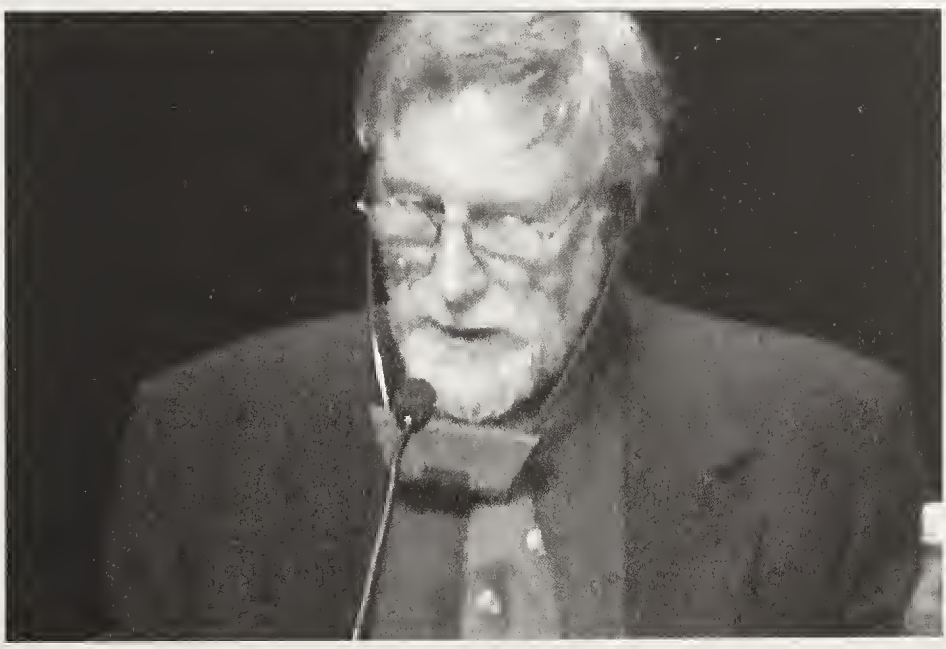
Nessun attaccamento – non avevo mai sentito nessuno parlare così tranquillamente di cancro: verrà con la moglie in Italia, per fargliela vedere 'prima'. Ha rinunciato a essere qualcosa di speciale – un saggio, un profeta, uno brillante a tavola – eppure parla senza interruzione, gentilmente dosando le risposte alle stesse domande. Non sa cosa succederà al mondo – è fuori dalla storia, presente nel flusso della vita.

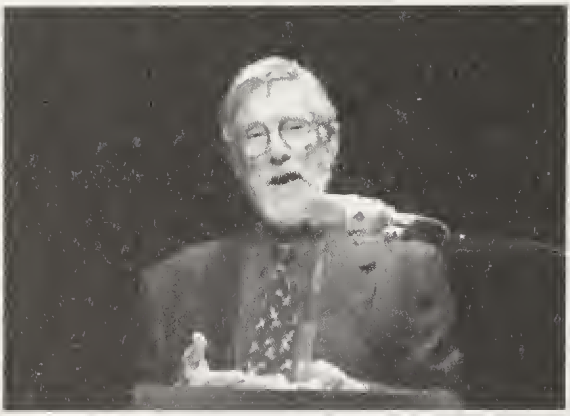
Al simposio dell'indomani sera, col giovane traduttore Olivier Delbard (Montagnes et riviers sans fin, Éd. du Rocher), Eric Rommeluère (vicepresidente dell'Università buddhista europea), e Augustin Berque – fine interprete del paradosso di Bashô: "Fuori dal selvatico, torna alla natura!" – Snyder indossa una cravatta rossa con vari teschietti (l'evoluzione dell'uomo), e nell'intervista ci rivela i suoi (non) segreti per risalire alla sorgente profonda, "là dove nasce la poesia, dove nasce il respiro, dove nasce il linguaggio". In quel luogo, come lui – che si proclama non-europeo – occorre aver abitato a lungo, coltivando il silenzio e il canto – prima di tornare a far comunità con la Narrazione della natura. Ma non c'è salvezza per l'italiano di Dante: l'uomo non è l'eternità – foss'anche artista o sciamano – può deviare solo di poco la natura, la Porta della Femmina Oscura o lo spirito della Valle, come dice il Tao. Perché non farsela amica per il breve tempo concesso? Così Snyder brinda al "nuovo spirito della montagna".



Noi torniamo alla collina di Montmatre – sulla cui "vigna" svetta ancora l'antico Moulin de la Galette.

Nicola Licciardello,
dicembre 2002





LÀ DOVE NASCE LA POESIA
(Intervista di Nicola Licciardello Parigi – Dicembre 2002)

S: Nicola, qual è la tua direzione?
N: Cosa faccio nella vita?
S: No, voglio dire quest'intervista
N: L'intervista è sulla *poesia*. Il *leggere poesia.*
S: Ok.
N: Allora, una prima domanda fondamentale nasce dalla lettura che hai fatto ieri sera, che mi sembra così raffinata, la tua voce così intonata ai musicisti del Noh, cioè un sistema di cultura tradizionale giapponese. Ma la prima domanda è ovviamente il rapporto di tutto questo con la Beat Generation; come senti, dopo 50 anni, questo leggere poesia: è diverso dal leggere poesia degli anni '50? O che cosa riconosci in comune con le letture della Beat Generation?



S: Il mio modo di leggere poesia, fin dall'inizio, era molto diverso da quello di Allen, da quello di Michael McClure ecc., ognuno aveva il suo modo, non c'è un vero stile Beat Generation, eccetto forse quello di Allen, dal quale certo io sono diverso.
Ma venendo al presente: mi piace pensare che come leggere meglio poesie l'ho imparato dal leggere la mia poesia ad alta voce [SORRIDE] ... sono più rilassato, mi concedo tempo, ho imparato meglio a calibrare i tempi, anche la mia poesia è cambiata, anche se ho mantenuto il tipo di linguaggio con cui lavoro. Allen mi chiamava "laconico", io lavoro sulla compressione, e tendo a restare sul lessico anglosassone fino a un certo punto, in prosodia m'interessa l'accento e non la sillaba, sento le parole diverse dall'inglese in termini di accenti, e l'ictus di un ritmo è accentuativo. Ho fatto esperimenti con vari musicisti in questi anni.

N: Quale credi sia la differenza fra il modo di leggere di Allen e il tuo?
S: La poesia innanzitutto. La poesia di Allen è un verso lungo, il lessico più latino-francese del mio, mentre io sto più sul lato anglosassone dell'inglese. Quello di Allen è un linguaggio più lussuoso, e più drammatico. Ma sono stato influenzato anche dalla poesia sanscrita e dalla letteratura nativa americana. E da giovane cantavo ad alta voce ballate inglesi e scozzesi: ho molto imparato dalle ballate tradizionali delle Isole Britanniche.
N: Un bel retroterra di tradizioni. La seconda domanda è più specifica: il rapporto con le vie di meditazione orientali. Ho sentito una forte connessione con le tecniche di meditazione sul respiro, non solo zen, ma indiane, o tibetane Mahayana, e il tuo modo di alternare il canto mantrico con i versi del narrativo americano ...
S: Sì, ne sono ben consapevole ... passando in mezzo fra diverse voci ...
N: Ma ciò che mi pare molto importante per te è la lezione zen, la via della *parola* zen, del *suono* zen, così com'è nei musicisti: quel suono *secco* con cui pronunci suoni singoli, il modo di espirare, una specie di meditazione ...

S: Mi stai facendo una lezione!
N: Non volevo. Forse è un'interpretazione, ma mi pare una sorta di *compassione* con cui ti rivolgi alla gente ...
S: Sì, è un stile di esecuzione, ecco cos'è. Per essere più precisi, è uno stile di esecuzione che viene da una profonda consapevolezza del respiro, e in qualche modo ho imparato molto del mio stile dal Dramma Orientale. Ma ho preso idee dovunque ho potuto. Anche dai musicisti Noh.
N: Allora una domanda più sottile: durante le letture di poesia, il tuo stato di *coscienza* è diverso dall' ordinario?
S: È un po' diverso. Prima della lettura vado a fare da solo un po' di canto tradizionale dei Sutra, quello che imparai nel mio tempio zen in Giappone. O canto qualche *mantra* stile tibetano. Faccio meditazione per un po', e torno con la mente là dove nasce la poesia, dove nasce il respiro, dove nasce il linguaggio. Ogni tanto quasi mi faccio paura: diventa così reale.
[*Snyder fa un rumore secco, CIOK*]
S: Questo non è zen, questo viene da un'antica musica sciamanica giapponese, una performance sciamanica in viaggio sul greto del fiume, un'antica usanza ...
N: Non ha rapporto con lo zen?
S: Non un rapporto spirituale. Un rapporto drammaturgico e rituale, però. Zeami, il grande artista Noh, veniva da una famiglia di attori, studiò cos'erano le diverse trame e creò una sintesi che contiene anche dello zen (ma anche Shinto, e Buddhismo esoterico). Praticava zen lui stesso, ma nelle sue piéce non metteva in risalto le intuizioni zen. Lo stile del canto Noh ha effettivamente rapporto col Buddhismo, cioè il canto dei Sutra, l'antico canto indiano dei Sutra. Hai ragione nel suggerire che tutte le tecniche buddhiste di meditazione sul respiro sono fondamentalmente le stesse (zen, tibetane Theravada) – sono un po' diverse dagl'intenzionali esercizi yoga. Tutte le tradizioni buddhiste dell'Oriente (India, Cina, Giappone) hanno sostanzialmente le stesse tecniche di meditazione. Noi facciamo meditazione sul respiro e poi cantiamo Sutra, come pratica quotidiana, io ho seguitato a farlo quasi ogni giorno da quand'ero sui vent'anni. S'impara a star seduti, poi a cantare, è un esercizio sul respiro e anche sulla voce, una formazione completa, anche sul Noh. Dunque, certo, io devo molto a tutto questo.
N: Allora: la poesia viene *dopo* la meditazione, o potresti dire che la poesia in sé è una forma di meditazione, intesa a purificare?
S: Forse sì. Al mio primo maestro zen, Miura Roshi, quando cominciai a studiare con lui a ventisei anni chiesi: "Va bene scrivere poesie?" (non sapeva che lo facevo), e lui mi rispose: "Sì, se la poesia viene dal tuo vero sé" – ebbi da lavorare su questo – è una bella sfida per uno scrittore.
N: Bene, un'altra domanda, che può interessare in Italia, è se nel tuo bagaglio culturale vi sono autori italiani, dei classici come Dante.
S: Ad esser sincero, ho letto Dante molto tempo fa.
N: Ovviamente in inglese.
S: Petrarca – cominciai a leggere Petrarca, perché avevo letto che era uno scalatore ... si rivelò essere una minima parte della sua vita. Fu un



amante della poesia. Ma devo confessare che sono abbastanza ignorante di poesia italiana.
N: Allora, la domanda potrebbe essere (una domanda per me molto 'emotiva' in qualche modo): il tuo stretto rapporto col linguaggio e la meditazione orientali e col linguaggio americano è molto chiaro. Ma cosa pensi ... quello che *io* ora temo fortemente è che la *sola* lingua diventi il "multiculturale" basato sull'inglese americano. La mia lingua *originaria*, l'italiano, il linguaggio di Dante, credo sia *perso* ...
S: Ah, mi spiace sentirlo.
N: Non perso per me, ma per ... anche per te! Dicevi infatti che hai letto Dante molto tempo fa in inglese, dunque: quel suono, quel ritmo, la potenza delle parole che hanno *formato* la nostra cultura, non significa nulla per te. E se non significa nulla per te, che sei un poeta e un saggio ...
S: Niente attaccamenti! [*RIDIAMO*].
N: Ok, va bene così ... tu sei distaccato dall'inizio, ma io devo distaccarmi dallo scrivere in italiano, devo scrivere in inglese ...
S: Hai lo stesso problema dei Navajo, degli Ainu, dei Finlandesi o dei Cechi, voglio dire, si tratta di lingue minoritarie, devi accettare che tutti stiamo dentro una lingua, e capire che se vuoi far partecipare il più vasto mondo alla tua letteratura, devi tradurre, le cose stanno così – anche il giapponese si traduce in francese, così va il mondo, accontentati di non essere un Navajo, loro hanno solo poche migliaia di lettori.



N: Io sessanta milioni.
Vassilis: Stanno peggio i Greci, in quindici milioni.
S: Dunque non è così male [*RIDIAMO*]
N: Beh, veramente pensavo che anche i parlanti inglese potessero imparare l'italiano, ma questa è un'altra cosa.
S: Devi capire che è molto difficile.
N: Perché così difficile? L'italiano è una importante lingua europea ...
S: In America, se impariamo una seconda lingua, impariamo lo spagnolo, perché ci sono tantissimi milioni parlanti spagnolo ...
N: Certo, ma questo è l'uso funzionale della lingua. Io sto parlando della *poesia*; se tu imparassi lo spagnolo potresti apprezzare in originale Cervantes, Lorca ...
S: Anche le lingue arabe ... ma non è realistico, se vivessi 200 anni imparerei anche l'italiano ...
N: Ok, certo si fa una scelta, ma non diamo per scontato che siccome il principale linguaggio di comunicazione nel mondo di oggi è l'inglese, tutto il resto è finito. Magari fra mille anni la lingua dominante sarà il cinese o l'indiano.
S: Sei troppo preso dagli esseri *umani* come a ciò che rimane. Non essere così *umano*!
N: So essere selvatico e naturale, ma se scrivo poesia devo usare parole umane.
S: Sii uno scultore! Se non ti piacciono le lingue, dato che tutte scompaiono – al massimo tutte le letterature durano 500 anni – il linguaggio della scultura ne dura mille
N: È vero: ho spesso pensato che la sola lingua che dura è quella *scolpita* nella roccia.

S: Anche la terracotta, la ceramica dura tantissimo.
N: Ma tu scrivi [*TUTTI RIDONO*] voglio dire, per la gioia di questa notte, o domani. Certo, son d'accordo.
S: Non pensare che siamo artisti perché vogliamo l'eternità.
N: Non l'eternità, ma una 'biodiversità linguistica' da trasmettere a chi viene dopo.
S: Ciò che dura più a lungo sono le comunità, la cultura, così la tua terracotta è un contributo alla cultura e verrà dimenticato. I Mesopotamici furono capaci di scrivere su tavolette d'argilla, che durano a lungo – non su dischi da computer.
Vassilis: Viene in mente la storia di Erodoto nel *Fedro* di Platone. Mentre scriveva in Egitto, presentò al faraone l'invenzione della scrittura, ma il faraone rispose che era stata trovata non la cura per la memoria, ma il modo di dimenticare. La gente non si fida più della sua memoria, ma delle lettere del libro.
S: La scrittura fu la fine della memoria. Un linguista contemporaneo, Walter J. Ong, nel suo *Literacy and Orality*, sottolinea come possano darsi ricche culture senza scrittura, con la sola trasmissione orale e narratori di talento.
N: Il problema non è la scrittura: la poesia stessa è, o sarebbe, prima di tutto orale.



S: Orale come la musica. Ma quello che il *Fedro* anticipava era che si sarebbe creata questa sfiducia della gente nella loro stessa lingua e cultura, e il loro attaccamento ai libri, e così la religione del Libro, un'intera cultura che legge, interpreta, reinterpreta il Libro, le religioni cristiane e le altre monoteiste sono fondate su libri – anche il Buddhismo e l'Induismo hanno libri, però dicono che la Verità non è nel Libro, la Verità la devi scoprire da te stesso.

N: Conosci la storia della cultura Dogon? Un antropologo francese, Marcel Griaule negli anni '40 e '50 raccolse (nel libro *Dio d'Acque*) quanto gli narrava il vecchio cieco Ogotemmêli, sulle varie generazioni della Parola, che fonda la comunità, e preserva così esattamente l'equilibrio fra umani e non umani ... Concludiamo bene allora con un'ultima domanda: hai mai incontrato un vero Narratore *sciamano*?
S: Credo di sì. Ho visto la cantastorie siculo-americana Gioia Timpanelli raccontare la storia del Cavaliere Verde (dal ciclo arturiano) con tale magia che credo fosse in *trance* sciamanica. Una vecchia donna delle montagne di Nagano, in Giappone, raccontò una storia, e in parte la cantò in un dialetto della montagna, che mi fece rizzare i capelli in testa. Il cantastorie Salish di Puget Sound, Johnny Moses, che è appena sui trent'anni, anche lui lo fa. Venne giù in California a raccontare storie. Ve ne sono altri capaci. I poeti contemporanei potrebbero imparare molto dai cantastorie dedicati.

NOTA BIOBIBLIOGRAFICA
a cura di NicolaLicciardello

GARY SNYDER nasce nel 1930 a S. Francisco. Trascorre l' infanzia nella fattoria paterna a Puget Sound, vicino Seattle, immerso nelle foreste e nei miti indiani del luogo. Al Reed College di Portland nell'Oregon, si laurea nel 1951, con una tesi di etnopoetica su un mito Haida, di cui illustra le molte "dimensioni", elaborando l' antropologia comparata di Franz Boas e quella junghiana di Joseph Campbell (ma anche le idee di F. Engels e A. Kropotkin). Non abbandonerà mai le convinzioni già maturate in questo periodo - per esempio, che la crisi ecologica attuale risale all'uomo del neolitico (per 'tornare' al paleolitico, data i suoi scritti dal "40.000-" anziché dal "d.C.") e che soltanto la qualità sciamanica della poesia può dare cittadinanza alla natura. Con i compagni di college, i poeti Philip Whalen (futuro monaco zen) e Lew Welch (scomparso senza lasciare traccia nel 1971), condivide l'interesse per l'eros civile di W.Whitman e D.H. Lawrence, legge Ernest Fenollosa (*Epochs of Chinese & Japanese Art*) e le traduzioni dal cinese di Ezra Pound, l'*imagistic poetry* di T. S. Eliot e Wallace Stevens, le visioni di William Blake, la "poesia nelle cose" di W. C. Williams - e i classici: dai Greci a Melville, dalle ballate medievali a Garcia Lorca, da Rimbaud a Brecht, da Bashô ad Artaud.



Dopo il 1952, per mantenersi all'Università di Berkeley, lavora come logger stagionale nel servizio forestale: aggancio dei tronchi tagliati, manutenzione dei sentieri, guardia antincendio in cima alle montagne. Approfondisce lo studio del cinese (filosofia con Peter Bloodberg, poesia con Shi-hsiang Chen, calligrafia con Charles Leong) e del giapponese, col maestro di Sumi Chiura Obata. Traduce lui stesso alcune poesie T'ang dell'eremita Han Shan (inserite poi nelle raccolte *Riprap*, 1959, e *Riprap and Cold Mountains Poems*, 1965) - e del giapponese moderno Miyazawa Kenij (incluse in *The Back Country*, 1968). Conosce Alan Watts e incontra il maestro di Cerimonia del Té Saburo Hasegawa, che gli parla del pittore zen Sesshû: decide di scrivere un poema "lungo tremila anni", dal titolo di un dipinto cinese che lo ha affascinato - *Mountains and Rivers without End*.

Nel 1954, giungono da New York i *beat* Allen Ginsberg, Gregory Corso e Jack Kerouac, a incontrare i californiani Lawrence Ferlinghetti, Philip Lamantia, Philip Whalen, Robinson Jeffers, Gary Snyder: fiorisce così la "S. Francisco Renaissance", sognata da Kenneth Rexroth (già obiettore durante la seconda guerra mondiale, amico di Henry Miller e Anaïs Nin). Alla serata esplosiva dei *Six Poets* alla Six Gallery nell'ottobre 1955 (in cui Ginsberg legge Howl), il giovane Micheal McLure legge una poesia sul massacro delle balene, Snyder il ditirambico poemetto Berry Feast, *Festa delle more*, evocazione del Coyote-Gabbamondo. Di buon grado Snyder partecipa alla festa di quell'irripetibile stagione (gli esperimenti con gli allucinogeni, il sesso tantrico yabyum, le danze e letture di poesia sulla spiaggia di Big Sur) - ma al tempo stesso ne prende le distanze con le sue pratiche di meditazione e di studio zen. Come documenta Kerouac ne *I Vagabondi del Dharma*, durante il loro speciale sodalizio (fino al maggio '56) - alimentato da ascensioni in alta quota e lavoro in

campagna - Snyder programma la sua nuova residenza in Giappone. Stabilitosi a Kyoto, tra il '57 e il '58 lavora tuttavia per nove mesi come fuochista nella petroliera Sappa Creek, attraverso il Pacifico e il Mediterraneo: "in visita" in California, riordina l'importante raccolta di poesie Myths & Texts (1960). Di nuovo a Kyoto, frequenta la scuola Rinzai del tempio Shokoku-ji e poi Daitoku-ji. Esplora le foreste, convive con la cantante di *utai* (teatro Nô) Yaeko Hosaka Nakamura. Nel 1962, fa un viaggio di alcuni mesi in India con la seconda moglie Joanne Kyger, Allen Ginsberg e Peter Orlowsky (*Passage through India*, 1983). Pubblica *Six Sections from Mountains and Rivers* (1965) e, prima di ripartire per Kyoto, acquista alcuni acri di bosco nel nord della Sierra Nevada. Nel 1967, partecipa al movimento per i diriti civili – lo *human-be-in* di S.Francisco – e nella famosa discussione nell'*house-boat* di Sausalito, riesce a entusiasmare Alan Watts e Timothy Leary (non Ginsberg) alla sua utopia di libere e poligamiche comunità rurali. Di nuovo in Giappone, nell'isola vulcanica di Suwa-no-se, sposa Masa Uehara (questa terza moglie gli darà i figli Kai e Gen) e con l'artista-vagabondo Nanao Sakaki sperimenta la "comunità del *banyan*", fondata sulla pesca e l'agricoltura primitiva.



Nel 1969 ritiene compiuto il suo apprendistato: rientra definitivamente in California, dove costruisce la sua casa, e pubblica la raccolta poetica *Regarding Wave* (1970), resoconto dell'ultima esperienza giapponese e, nel 1974, *Turtle Island* (Isola della tartaruga), nome indiano con cui ribattezza l'America del Nord, e con cui vince il Premio Pulitzer per la poesia (1975).

Turtle Island conteneva anche "Quattro Cambiamenti", una summa di 'educazione all' ambiente' (come direbbe ogni odierna agenda governativa mondiale e locale, ben lungi dall'attuarne le politiche). In interviste e saggi successivi (*Old Ways*, 1977; *The Real Work*, 1980; *The Practice of the Wild*, 1990; *A Place in Space*, 1995), Snyder riafferma e articola la visione di un'Estetica e di un'Etica dello "spartiacque". Attivo nei movimenti di "ecologia profonda" nella Yuba Valley, e dal 1990 docente all'Università di California a Davis, sposato con la quarta moglie Carole Koda, Snyder viene invitato per letture poetiche e conferenze-consulenze su Aree Protette a livello internazionale. In tal modo si qualificano i suoi ultimi viaggi: 1982, nei luoghi sacri agli Aborigeni del "Tempo del Sogno", al centro del deserto australiano; 1984, nelle cinque "montagne sacre" della Cina; 1992, al "Consiglio di Villaggio di Tutti gli Esseri" in Ladack, Kashmir.

La poesia continua a essere il filo conduttore di tutta la sua attività, e le sue raccolte sono come scatole cinesi di poesie antiche e nuove: *Axe Handles*, 1983; *Left Out in the Rain*, 1986; *No Nature: New and Selected Poems*, 1992 (la sua più ampia antologia); infine *Mountains and Rivers Without End* , 1996, con cui assolve il voto fatto in gioventù. Nel 1996 gli viene assegnato il più prestigioso premio di poesia americano (fra i precedenti vincitori: Wallace Stevens, Marianne Moore, Robert Frost): lo Yale Bollingen Library.

IL FIUME DI LAPISLAZZULI
Un Rituale del Buddha della Medicina

Massimo DUSI
Scrittore
(Verona)





Nell'estate del 2002 fui invitato al convegno della SISSC su "Trance, Malattia e Guarigione, dalle Tradizioni al Mondo Scientifico" e mi fu richiesto di fare un intervento sulla medicina tibetana. Immediatamente risposi che l'argomento era vastissimo, profondo ed estraneo a ogni mia conoscenza. Proposi invece di illustrare una pratica spirituale di tradizione tibetana riguardante il Buddha della Medicina chiamata "Il Fiume di Lapislazzuli".
Prima di continuare vorrei fare alcune considerazioni sulla mia posizione nello scrivere questo articolo per Altrove. Non vi sarà una base scientifica, storica o filologica nella mia esposizione e nemmeno profondità o sapienza spirituale. Come nei precedenti articoli scritti per la rivista, mi pongo come "trasmettitore di esperienza". Sono buddhista da tanti anni e nel corso dei miei pellegrinaggi più di una volta ho ricevuto da grandi maestri tibetani l'iniziazione a questa pratica del Buddha della Medicina, cioè ho assistito e partecipato a quelle cerimonie che nel Buddhismo Tantrico Tibetano si chiamano Wang (*dbang*) parola che proviene dal sanscrito *abhiseka* e tradotta spesso in inglese con *empowerment*. Con questa cerimonia il Guru o Lama introduce il discepolo alla particolare forma di un Buddha sulla quale poi si avrà l'autorizzazione a visualizzarsi e a recitarne il mantra. Questi Buddha che appartengono alla Sfera del Corpo di Gioia (*Sambogakaya*) sono di saggezza infinita, luminosi, splendenti, con il corpo che assomiglia ad un arcobaleno: identificarsi nelle loro qualità aiuta a smuovere le nostre tendenze abitudinarie di pesantezza e solidità fisica e mentale. Non sono esperto in questa meditazione ma in alcune occasioni, specie in caso di malattie



mie o dei miei cari, ho ricordato il Buddha della Medicina e recitato il suo mantra.

Ho chiesto al mio maestro spirituale se era opportuno parlare sulle linee generali della pratica del Buddha della Medicina nel corso di un convegno sulla guarigione, e mi ha dato la sua approvazione. È ovvio che se a qualcuno sorgesse l'interesse di approfondire questo argomento, gli sarà indispensabile cercare e trovare un Lama qualificato.

Questa pratica appartiene a una collezione di Terma chiamata "Ornamento del Tesoro della Visione Pura: La chiara Vastità della Mente." I Terma sono dei testi, o comunque degli insegnamenti, nascosti da Guru Padmasambawa e destinati a essere scoperti o ritrovati nel momento opportuno. Padmasambawa (Guru Rinpoche per i tibetani), maestro tantrico indiano perfettamente realizzato, contribuì alla prima diffusione del Buddhismo in Tibet nell'ottavo secolo, e i suoi insegnamenti diedero origine alla scuola degli Antichi o Nyngmapa. Il Terton (scopritore di Tesori) che ritrovò "La Visione Pura" si chiamava Rigzin Mingyur Dorje; questa sintesi denominata "Il Fiume di Lapislazzuli" venne compilata dal suo discepolo Raga-Assé. La pratica è stata in seguito tramandata in una linea pura da maestro a discepolo fino ai giorni nostri. Il testo in Tibetano e Italiano che uso per questa esposizione è stato curato e stampato dal Centro Milarepa di Torino nel 1988, tradotto da Margherita Blanchietti con la collaborazione di Elio Guarisco e i chiarimenti del Venerabile Lama Gyang Ciub. Tutte le frasi virgolettate provengono direttamente dal testo.

Prima del rituale vero e proprio vi è una lode a Guru Rinpoche alla quale segue una preghiera di richiesta al Buddha della Medicina della quale riporterò la prima e l'ultima parte.

Le illustrazioni di quest'articolo rappresentano il Buddha della medicina.

"Tu possiedi il tesoro di un oceano di qualità e di meriti, con l'energia





trasformatrice della compassione inimmaginabile acquieti le sofferenze che affliggono gli esseri; alla luce di lapislazzuli rivolgo la mia preghiera. Coloro che sono nati nella condizione degli spiriti avidi poiché sono fortemente vincolati da una grande avarizia, se sentono il tuo nome rinasceranno tra gli uomini e ameranno essere generosi; al Buddha della Medicina rivolgo la mia preghiera. Gli esseri che sono nati negli inferni per avere trasgredito l'etica e avere perseverato nel fare del male, se sentono il tuo nome rinasceranno in esistenze migliori – così è detto – al Re dei Medici rivolgo la mia preghiera. Le discordie, le calunnie, le disarmonie, la separazione dell'energia vitale dal corpo, se si sente il tuo nome non possano nuocere; al Re dei Medici rivolgo la mia preghiera... Rivolgo le mie preghiere al Santo Dharma delle Scritture: il Sutra dei sette Tathagata, i Sutra del Buddha della Medicina, gli scritti del grande Abate Sciuatso e degli altri Maestri. Rivolgo la mia preghiera ai Grandi Maestri del Dharma come Bodhisato, Trisong Deutsen, Lopen Gye Lon, i Bodhisattva e tutti i santi Lama del lignaggio. L'energia pura di questa preghiera possa eliminare le malattie di questa vita e tutte le paure. Acquietate tutte le paure del momento della morte, infondetemi la benedizione (energia trasformatrice) per nascere nel paradiso di Deuacen (Grande Beatitudine)".

Dopo il titolo "Il Fiume di Lapislazzuli, Un Rituale del Buddha della Medicina" vi è una pagina in cui sono date alcune indicazioni: la più importante avverte che trattandosi di un rituale del mantra segreto più elevato è indispensibale per praticarlo aver ottenuto l'iniziazione (*wang*) e la lettura rituale ("lung"). Dice poi: "Poiché è una pratica Nyngmapa si visualizzano simultaneamente la divinità di fronte e se stessi nell'aspetto divino. Questa è una meditazione cantata tipica dello stile Nyngmapa dove si contempla il significato profondo delle parole".

All'inizio del rituale vi è la preghiera del Rifugio e della Mente del Risveglio (Bodhicitta). Il Rifugio è la base di ogni forma del Buddhismo sia delle tradizioni antiche o Theravada, denominate anche del Piccolo Veicolo, sia delle tradizione del Mahayana o Grande Veicolo e sia del Tantra, che si sviluppa in seno al Grande Veicolo. Prendere Rifugio nel Buddha, nel suo insegnamento (Dharma), e nella comunità di praticanti eccellenti (Sangha), corrisponde all'essere Buddhisti. In accordo con il Sentiero Graduale di Atisha ci sono tre tipi di persona che aderiscono al buddhismo e prendono Rifugio. Gli individui dallo scopo inferiore, che cercano di astenersi da azioni negative e praticare virtù con l'intenzione di rinascere in reami fortunati come uomini o dei. Gli individui dallo scopo intermedio, che hanno intenzione di ottenere la completa liberazione dal ciclo delle esistenze e oltre alla moralità coltivano la meditazione e la saggezza che comprende l'interdipendenza e la vacuità dei fenomeni. Gli individui dallo scopo superiore, che aggiungono alle pratiche precedenti l'intenzione di diventare al più presto dei Buddha perfetti per il beneficio di tutti gli esseri. Questa grande idea di aiutare gli altri a liberarsi dal dolore e a ottenere felicità è appunto la Bodhicitta, Mente del Risveglio. Il Tantra infine racchiude quei metodi speciali utili per realizzare questo scopo il più presto possibile. Va compreso, non essendoci nel Buddhismo l'idea di un Dio creatore-onnipotente, che siamo noi stessi i soli artefici del nostro bene e male samsarico e della nostra liberazione.



L'insegnamento e la benedizione dei Buddha servono proprio per aiutarci ad attuare il bene e la liberazione. Ogni omaggio, offerta e gesto di devozione verso i Buddha è in realtà un mezzo abile di purificazione





delle nostre negatività, cioè quelle afflizioni mentali quali odio attaccamento e ignoranza di base che ostruiscono il nostro benessere/liberazione.

La preghiera continua con offerte e con i quattro pensieri incommensurabili di amore, compassione, gioia ed equanimità: "Nella vastità della purezza primordiale appaiono nuvole di offerte che riempiono cielo e terra di mandala, simboli regali e dee. Possano diventare inesauribili...

Possano tutti gli esseri essere felici, liberi dal dolore, con una gioia intramontabile, e possano essere equanimi verso tutti". A questo punto viene recitato il mantra che trasforma tutto in vacuità. Dalla vacuità sorge un palazzo divino nel quale vi è un trono sorretto da leoni con sopra un fiore di loto e una luna su cui posa una lettera luminosa (la sillaba tibetana HUNG) che trasforma me stesso e l'aspetto visualizzato di fronte a me nel Buddha della Medicina. Il corpo è del colore di lapislazzuli ed irradia luce. Indossa i tre abiti monacali, la mano destra è nel gesto della generosità e tiene una speciale pianta medicinale, l'arura o mirabolano. La mano sinistra è nel gesto della meditazione e tiene una ciotola colma di nettare. Siede a gambe incrociate.

Sui petali del fiore di loto vi sono altri sette Buddha della Medicina e intorno a lui i sedici Bodhisattva e altre figure divine. Dal nostro cuore (Buddha della medicina), dal cuore del Buddha della Medicina visualizzato di fronte a noi e dal cuore di tutte le altri immagini, si irradiano luci che invitano i Buddha della Terra Pura dell'Oriente e altri innumerevoli esseri di consapevolezza primordiale i quali si dissolvono in noi. "Vi

prego otto Buddha della Medicina e tutte le divinità invitate in questo luogo, conferitemi la vostra pura energia. Conferite la sublime iniziazione a coloro che hanno fede e buon karma e a me stesso; vi prego di eliminare ostacoli alla vita e alle vie sbagliate". Seguono dei mantra e delle preghiere in sanscrito.

A questo punto c'è un elenco di svariate offerte che emaniamo magicamente dal nostro cuore in onore del Buddha della Medicina visualizzato di fronte a noi, non perché lui ne abbia bisogno, ma come metodo per ottenere meriti spirituali. Per esempio: "Offro alla divinità fiori, incensi, luci, profumi, forme, suoni, odori, sapori, sensazioni, fenomeni, possano così compiersi le due accumulazioni". Le due accumulazioni si riferiscono all'accumulazione di meriti, cioè alle varie azioni derivanti da generosità, pazienza, moralità, diligenza e concentrazione mentale, e all'accumulazione di saggezza, cioè la visione profonda che comprende la natura luminosa e l'essenza vacua di tutti i fenomeni, e che contrasta l'ignoranza di base.

Continuano le offerte: sostanze preziose, simboli di buon auspicio, emblemi regali, il mandala con il monte Meru e i quattro continenti, acqua profumata per lavarsi: "Ti prego di lavare il tuo corpo, Tathagata, in questa acqua profumata; nonostante tu non abbia alcuna impurità, possa questo essere la connessione per purificare i miei veli mentali e le mie negatività". Si offrono stoffe e abiti che saranno la connessione per liberarci dalla sofferenza e accrescere la nostra radianza.



Poi vi è una invocazione che inizia cosi: "Tu che splendi come una montagna di lapislazzuli elimina il dolore della malattia, rendo omaggio alla divinità detentrice della preziosa medicina attorniata dal seguito degli otto Bodhisattva...", e finisce con: "rendo omaggio ai saggi divini e umani, detentori della scienza medica, alla divinità dell'ambrosia della guarigione".



Ora vi è la parte del rituale in cui si recita il Mantra del Buddha della Medicina: "La HUNG nel mio cuore e la HUNG nel cuore della divinità di fronte sono attorniati dalla ghirlanda del mantra: TEYATHA OM BHEKADZAYE BHEKADZAYE MAHA BHEKADZAYE RADZA SAMUT GATE SOHA".

Questa è la fase essenziale di quella parte della pratica chiamata generazione (della visualizzazione) e può avere una durata più o meno lunga a seconda della volontà del meditante. La recita del mantra è accompagnata da una visualizzazione. Dal mantra si irradiano infinite, brillanti luci blu e di tutti i colori che si espandono come una offerta a tutte le Terre Pure dei Buddha. Da esse le luci ritornano al mantra nel nostro cuore e in quello del Buddha della Medicina visualizzato di fronte a noi, arricchite della benedizione e dell'energia positiva di tutti i Buddha. Dai

nostri cuori le luci nuovamente si irradiano per il beneficio di tutti gli esseri.
In particolare le luci pervadono tutti i medici e tutte le medicine infondendo loro potere di guarigione e toccano tutti gli esseri colpiti dalle svariate malattie alleviando la loro sofferenza. Questa fase è molto libera: si può pensare a persone a noi vicine che vogliamo aiutare, agli esseri infiniti immersi nel samsara, oppure restare concentrati sul suono del mantra pensando che emana onde di guarigione; si può nuovamente irradiare le luci ai Buddha per nuove offerte e benedizioni. Il procedimento è molto simile ad altre meditazioni su diverse divinità.
Ognuna di queste ha la sua specialità: Avalokitesvara accresce la compassione, Manjusri la saggezza e la capacità di studiare, Tara protegge dai pericoli. Nel caso del Buddha della Medicina l'enfasi è proprio sul processo di guarigione dalle malattie. Tenendo sempre presente che per il Buddhismo la fonte originaria di tutti i guai è l'ignoranza di base, origine di tutte le afflizioni mentali e dei vari karma negativi. Perciò la vera guarigione è diminuire l'ignoranza e aumentare la saggezza.



Quando decidiamo di finire la recita del mantra cominciamo a dissolvere la visualizzazione. Tutto il mondo e gli esseri si dissolvono nel Mandala del Buddha della Medicina. Il Mandala si dissolve in me (Buddha della Medicina). Io (Buddha della Medicina) mi dissolvo nel Mantra intorno al cuore. Il Mantra si dissolve nella sillaba HUNG al centro. La HUNG si dissolve in chiara luce-vacuità. E restando con la mente nella chiara luce-vacuità ci si trova in quella che è definita fase del compimento della meditazione, comune a tutte le pratiche del Tantra.

Uscendo da questo stato di assorbimento meditativo vi è la dedica dei meriti accompagnata dalla purificazione degli errori compiuti in generale e in particolare durante lo svolgimento di questa pratica: "Confesso le negatività e gli errori. Dedico le virtù all'ottenimento del Perfetto Risveglio. Possano tutti essere privi di malattie, influenze negative e sofferenza.". La pratica si conclude con queste parole: "Meraviglia, la vastità della presenza autentica nella purezza primordiale! Rendo omaggio al Supremo dei Medici, il Re dalla radianza di Lapislazzuli, al Buddha perfettamente risvegliato, all'Arhat, al Tathagata, al Baghavan".
Segue poi un commento del compilatore del testo, Raga-Assé, che illustra i grandi benefici derivanti dallo svolgere questo rituale che termina con queste parole: "Questo è il rito del Buddha della Medicina praticato di fronte al Giouo Buddha di Lhasa, la Bod-Gaya del Tibet, e di fronte alla rappresentazione del grande Bodhisattva di Samye. Abbi fiducia che, come viene chiaramente detto nei Sutra e nei Tantra delle vecchie e delle nuove scuole, non ci sono vantaggi superiori a quelli acquisiti tramite questa pratica. Vi sono versioni lunghe e brevi del rituale del Buddha della Medicina. Questo rituale è breve ma il senso è completo...".
Spero che questa breve e incompleta esposizione della pratica del Buddha della Medicina possa servire a dare un'idea generale del procedimento di un rituale del Buddhismo Tantrico. Prima di tutto la motivazione altruistica propria del Mahayana. L'iniziale dissoluzione di tutti i fenomeni nella sfera della vacuità. La fase di generazione della visualizzazione. La fase di completamento con la mente che resta nella sua natura chiara, vacua e luminosa. Durante il rituale vi sono tante luci che

si irradiano, i Corpi dei Buddha sono splendenti e immateriali, i pensieri sono sempre rivolti al bene di tutti, alla guarigione di tutti, alla felicità di tutti, alla fine di tutte le sofferenze. È un preciso orientamento mentale di buon auspicio verso tutte le tecniche di guarigione appartenenti alle diverse tradizioni scientifiche, sciamaniche, spirituali o religiose. Medici, infermieri, guaritori, medicine e ammalati ricevono all'interno di questa sfera pura, di questo Mandala perfetto, la grande benedizione di una mente vasta, buona e saggia: la mente illuminata del Buddha.









Stampato
per conto di
NAUTILUS
Casella Postale 1311 - Torino
nel giugno 2003
da Stampatre
Torino

ALTROVE è una rivista che parla di stati di coscienza e di stati modificati di coscienza.
Affronta cioè uno dei campi più discussi e fraintesi della nostra esistenza in quanto esseri umani. Le manifestazioni che chiamiamo Stati Alterati Di Coscienza comprendono sì gli stati mentali prodotti da sostanze psicoattive chimiche e vegetali, ma anche tutta una serie di fenomeni molto vasti quali l'estasi, la trance, la possessione, la meditazione. L'antropologia, la botanica, l'etnologia, la neurologia concorrono come discipline e campi di ricerca a fare luce su un aspetto dell'esperienza umana che accompagna l'uomo dalla sua preistoria e che guardando alla continua scoperta ed ampia diffusione di sostanze psicoattive è ben lontana dall'essersi conclusa.



€ 9,30